11:3

Die Mysterienreligion

und

das Problem des I. Petrusbriefes

Ein literarischer
und religionsgeschichtlicher Versuch

von

Richard Perdelwitz

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Gießen 1911
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY

BS
2795
P47
1911

QC
R279
v. 11, 3

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

XI. Band. 3. Heft

96-B3842

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	1—4
I. Teil: Das literarische Problem	5—28
II. Teil: Das religionsgeschichtliche Problem	29—105
Register	106—108

Vorwort

Durch die eindringenden Untersuchungen von Dieterich, Wendland, Reitzenstein, Cumont u. a. über den Hellenismus und die hellenistischen Mysterienreligionen, die uns die letzten Jahre gebracht haben, sind der religionswissenschaftlichen Forschung so viel neue Wege und Ziele gewiesen worden, daß sie eine geraume Zeit gebrauchen wird, ehe sie die Fülle des auf sie eindringenden Materials geprüft, und die Beziehungen zu den religiösen Anschauungen der nt. Schriftsteller festgestellt haben wird. Es ist nun aber interessant, das Verhalten der theologischen Kreise gegenüber diesen neuesten Forschungen und Fragestellungen der Philologen zu beobachten. Während die einen jede etwa mögliche Beeinflussung nt. Schriften durch außerjüdische Gedankenkreise *a limine* ablehnen, und höchstens von parallelen Entwicklungen reden, gestehen andere solche gegenseitigen Beziehungen zwar zu, verwahren sich aber entschieden gegen die von mancher Seite daraus gezogenen Folgerungen, daß das Christentum, besonders das des Paulus und des Johannes Synkretismus sei, und beschränken diese Beeinflussungen nur auf die äußeren Formen; die Dritten endlich sind wieder nur zu leicht geneigt, jede neue religionsgeschichtliche Hypothese sofort als gesichertes Ergebnis anzunehmen, und die ganze Geistesarbeit der nt. Schriftsteller nach der Art einzuschätzen, wie ein Gelehrter es vor kurzem in einem Vortrag mit der Arbeit Vergils getan hat, daß man ihn förmlich sitzen sehe, wie er die verschiedenen

Farbentöpfchen vor sich habe, und bald in dieses, bald in jenes mit seinem Pinsel tauche, um seine Dichtungen fertig zu stellen, denn Dichten bedeute für ihn eine Arbeit. Mag man die Entstehung der nt. Schriften noch so menschlich beurteilen, so sollte uns doch schon die Achtung vor der eigenen Geistesarbeit verbieten, an eine derartige Mosaikarbeit zu denken, wie sie einzelne religionsgeschichtliche Stürmer behaupten.

Aber auch unter den Theologen, die durchaus Verständnis für die Forschungen und Forderungen der Religionsgeschichte haben, werden Stimmen laut, die das Herübergreifen philologischer Untersuchungen auf die eigentliche Domäne der Theologen nicht gerade mit großer Freude begrüßen. Reitzenstein muß sich gleich in den ersten Sätzen seiner neuesten Schrift[1] entschieden „gegen eine Vorstellung verteidigen, die zurzeit in Wort und Schrift von hervorragenden Theologen erweckt wird, daß der Philologe als Unberechtigter, gewissermaßen als Einbrecher, in ein fremdes Gebiet dringt, wenn er Fragen streift, die von dem Theologen auch behandelt werden und behandelt werden müssen".

Ich glaube nicht, daß irgendwelche Befürchtungen entstehen dürfen, solange alle die mit den philologischen Forschungen zusammenhängenden theologischen Probleme in derartig maßvoller und vornehmer Weise behandelt werden, wie es von den oben genannten Philologen ohne Ausnahme geschieht. — Im Gegenteil! Wir Theologen sollten gerade der sorgfältigen und oft so schwierigen Kleinarbeit solcher Männer aufrichtige Dankbarkeit zollen, die, ihrem historischen Gewissen folgend, Stein auf Stein aus dem literarischen Schutt und Staub vergangener Jahrhunderte herausgraben, nur bei ganz besonders auffälligen Erscheinungen ein Wort über diese oder jene Ähnlichkeit mit dem Baumaterial der nt. Schriftsteller äußern, und es im übrigen gern den Theologen überlassen, die Untersuchungen darüber anzustellen, ob und welche von diesen Steinen die gleiche Form und den gleichen Herstellungsort

[1] Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen (Leipzig/Berlin 1910).

verraten, wie die Bausteine, aus denen das religiöse Lehrgebäude des N. T. entstanden ist.

Aber daraus erwächst auch die Pflicht für die Theologen, nun mit in den Kreis dieser Arbeit einzutreten. Es wird auch hier, wie bei jedem neuen Arbeitsgebiet ohne mancherlei Fehlgriffe nicht abgehen, aber Reitzenstein hat recht, wenn er schreibt[1]: „Das Ziel ist lockend genug, auch tastende Versuche zu rechtfertigen; es kommt zunächst weit mehr auf ein richtiges Stellen der Fragen, als auf eine abschließende Antwort an".

Unter dem Gesichtspunkt solcher tastenden Versuche wollen die nachstehenden Untersuchungen beurteilt sein. Daß sie trotz C. Clemens instruktivem Werk[2] nicht überflüssig sind, und daß sie vielleicht manche neuen Gesichtspunkte bringen, mögen sie selbst erweisen. Gerade jetzt scheint mir der Zeitpunkt gekommen zu sein, um unter Benutzung des bisher zugänglich gemachten Materials mit der Untersuchung bestimmter Einzelschriften zu beginnen, um an ihnen das Richtige oder das Verkehrte der religionsgeschichtlichen Methode zu erweisen. Es kommt m. E. nicht so darauf an, an einzelnen Stellen des N. T. diese oder jene außerjüdischen Einflüsse zu vermuten und festzustellen, sondern das Thema muß vielmehr so gestellt werden, an einem in einen engen Rahmen gefaßten Bild den Nachweis zu versuchen, wie die ganze Gruppierung und Farbenmischung dieses Bildes so eigenartig ist, daß wir sie nur recht verstehen können, wenn wir das ganze Bild in einer bestimmten religionsgeschichtlichen Beleuchtung sehen. Welche methodologischen Grundsätze wir dabei zu befolgen denken, werden wir im Eingang des zweiten Teils unserer Untersuchungen erörtern.

Ein kurzes Wort muß hier noch gesagt werden über die Wahl des Gegenstandes und den Gang der Untersuchungen.

Wenn es gelingt, den literarischen Charakter einer nt. Schrift als einen solchen festzustellen, daß er besonders geeignet erscheint, aus dem Milieu einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Umgebung verstanden zu werden, so ist

[1] AaO. 47.

[2] C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. (Gießen 1909).

damit ein gewisses Fundament geschaffen, auf welches die eigentlichen religionsgeschichtlichen Untersuchungen aufgebaut werden können. Diese Möglichkeit scheint mir nun gerade bei dem I. Petrusbrief gegeben, und ich darf versichern, daß die Lösung des literarischen Problems die Frage gewesen ist, die mich zunächst beschäftigt hat, und daß alle die Fragen und etwaigen Folgerungen, wie sie der zweite Teil der Untersuchungen behandeln soll, mir erst später entgegengetreten sind. Ich halte mich zu dieser Feststellung für verpflichtet, um nicht den Anschein zu erwecken, als ob ich einer Idee zu Liebe irgendwelche konstruktiven Versuche unternommen hätte. Damit ist auch der Gang der Untersuchungen in seinen Hauptzügen festgestellt. Wir suchen zunächst in einem ersten Teil das literarische Problem des I. Petrusbriefes zu lösen, um uns dann im zweiten Teil mit dem religionsgeschichtlichen Problem zu beschäftigen und zum Schluß kurz auf die Verfasserfrage und die Zeit der Abfassung unserer Schrift einzugehen.

Erster Teil

Das literarische Problem

Der I. Petrusbrief gehört zu den Schriften des N. T., deren Schwierigkeiten allen bisherigen Erklärungen gespottet haben. Mag man mit B. Weiß, Zahn, Barth, Kühl, Usteri u. a. an der Verfasserschaft des Petrus festhalten, oder mag man mit Harnack, Jülicher, Gunkel, Hausrath, Völter u. a. den Brief in das zweite Jahrhundert setzen, mag man judenchristliche oder heidenchristliche Leser annehmen, eine wirklich befriedigende Lösung aller der Probleme, die uns an unserem Brief so zahlreich entgegentreten, ist bisher noch nicht gefunden worden. Für die Vertreter der Echtheit unseres Briefes erhebt sich sofort die Frage, ob der Brief als vorpaulinisch oder z. Z. der Wirksamkeit des Paulus angesetzt werden muß? Behauptet man seine vorpaulinische Entstehung, so trifft Jülichers Einwand zu, daß es dann um die gerühmte Selbständigkeit des Paulus, von der er Galat. I so entschieden zu reden weiß, sehr fraglich bestellt sei; setzt man den Brief in die Zeit nach dem Apostelkonzil, so begreift man erst recht nicht, an welche Gemeinden auf dem eigentlichen Missionsfeld des Paulus denn das Schreiben gerichtet sein solle, besonders wenn die Galat. II 7—10 getroffenen Abmachungen zu Recht bestanden, und welch eine Veranlassung denn vorgelegen habe, daß Petrus durch Vermittlung des Silvanus urbi et orbi die Rechtgläubigkeit des Paulus attestieren soll? Die zweite Schwierigkeit, die es für die Vertreter der Echtheit zu über-

winden gilt, ruht in der Erwägung, daß „die ganze Vorstellung, den Fischerapostel zum griechischen Schriftsteller zu machen, und ihm einen griechisch geschriebenen Brief beizulegen, geschichtswidrig ist“ [1]. Jülicher [2] hat auf das flüssige, sogar weniger als bei Paulus hebraisierende Griechisch unseres Briefes hingewiesen, und daran die Frage geknüpft, ob man das dem Petrus zutrauen dürfe, der doch nach den Angaben des Papias auf griechischem Boden eines Dolmetschers in der Person des Markus bedurfte, und ob es wahrscheinlich sei, daß der Palästinenser Petrus das A. T. so wie es hier geschehe, einfach nach der LXX zitiere? Zahn sucht dieser Schwierigkeit mit der Annahme zu begegnen, daß Silvanus an der Abfassung des Briefes einen innerlichen und erheblichen Anteil gehabt habe. „Es sollte ein Brief des Petrus sein, und ist ein solcher, doch aber mit der Einschränkung, daß Petrus dem Silvanus die Abfassung desselben überlassen hat, weil er diesen für geeigneter als sich selbst, und überhaupt vor anderen für den geeigneten Mann hielt, die Gedanken und Empfindungen, welche den Petrus den Gemeinden Kleinasiens gegenüber beseelten, in eine diesen verständliche und zu Herzen gehende Form zu bringen“ [3]. Dann aber wäre der Name des Petrus doch eigentlich nur eine falsche Etikettierung, und Holtzmanns [4], v. Sodens [5] und Usteris [6] Annahme träfe zu, daß Silvanus überhaupt als der Verfasser des Briefes zu betrachten sei. Gegen eine solche Annahme wendet sich Kühl sehr energisch [7]: Nimmermehr hätte das durch Anwendung einer Phrase ausgedrückt werden können, die allgemein gangbar war zur Bezeichnung des Briefüberbringers; Silvanus sei vielleicht der Konzipient des Briefes gewesen, doch habe auch die Anschauung ihre Berechtigung, daß Markus, wie auch sonst, der Dolmetscher des Petrus gewesen sei.

Wenn deshalb eine große Anzahl Gelehrter die Verfasserschaft des Petrus bestreitet, und den Brief in das zweite

[1] Hausrath, Jesus und die nt. Schriftsteller 228.
[2] Einleitung i. d. N. T. 133.
[3] Einleitung i. d. N. T. II 11.
[4] Einleitung i. d. N. T. 522.
[5] Handkomm. z. N. T. III 117.
[6] Komment. z. I. Petrusbrief 341.
[7] Meyers Kommentar z. N. T. 6. Aufl. S. 55.

Jahrhundert setzt, so erscheinen ihre Gründe gewiß einleuchtend; aber dann galt es wieder die Frage zu beantworten, welchen Zweck denn nun eigentlich unser Brief verfolgen solle? Warum hat ein Anhänger der Paulinischen Schule sein Werk dem Judenapostel Petrus zugeschrieben? Warum läßt er Gedanken und Worte des Apostel Paulus durch den Apostel Petrus vortragen? Auf diese unabweisbaren Fragen scheint es nur eine befriedigende Antwort zu geben, die s. Z. von den Tübingern aufgestellte und noch zuletzt von Hausrath vertretene Hypothese[1], daß der Verfasser, ähnlich wie der Apostelgeschichtsschreiber diese Paulinischen Gedanken darum durch Petrus vortragen läßt, um die Briefe, aus denen sie stammen, auch den Anhängern des Judenapostels zu empfehlen, und die Judaisten mit dieser Theologie auszusöhnen. Das aber heißt doch, den Verfasser einen Kampf mit Windmühlen vollführen lassen.

Zahn[2] weist treffend darauf hin, wie eine, von einem Pauliner verfaßte, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus, und zwar aus der Zeit der Trajanischen Christenverfolgung etwas höchst Überflüssiges gewesen wäre zu einer Zeit, wo Pl. und Pt. im allgemeinen Bewußtsein der Kirche als ein völlig einiges Brüderpaar angesehen wurden (Clem. I. Kor. V 47; Ign. Rom. IX), und daß eine solche Apologie vielleicht den Judenchristen Palästinas, aber gewiß nicht den durch Paulus und seine Gehilfen gestifteten Gemeinden Kleinasiens nötig gewesen wäre.

Dazu kommt m. E. noch eine andere Überlegung, daß nämlich, wenn die Auffassung Hausraths zutreffend wäre, der Verfasser des Briefes es außerordentlich geschickt verstanden haben müßte, seinen eigentlichen Zweck zu verschleiern, denn gerade die prinzipiellen Streitfragen zwischen Judenchristen und Heidenchristen werden überhaupt nicht erwähnt. Es bleibt doch nur die doppelte Möglichkeit: entweder bestanden die Gegensätze, wie sie einst zu der Zeit des Apostelkonzils die Gemüter erregten, noch fort, wenn sie vielleicht auch die alte Schärfe und Heftigkeit verloren hatten — dann aber

[1] S. 228. [2] S. 29.

sollte man doch von einem Schriftsteller, der mit ausgesprochen unionistischer Tendenz schreibt, erwarten, daß er irgendwie, wenn auch zart und vorsichtig auf diese Fragen eingeht; oder — und das erscheint doch wohl als das Natürlichste — die einstigen Gegensätze bestanden im allgemeinen Bewußtsein der Kirche überhaupt nicht mehr; man hatte aus den Verfolgungen gelernt, sich mehr auf das Gemeinsame zu besinnen und praktische Arbeit zu treiben; geradezu widersinnig aber wäre doch ein solcher Streit zu einer Zeit gewesen, in welcher der christlichen Kirche eine Zusammenfassung aller Kräfte dringend nötig war, nämlich in der Zeit der Trajanischen Verfolgungen, die doch von Hausrath als zeitgeschichtlicher Hintergrund für unseren Brief angenommen werden. Damit aber schwindet die Veranlassung zu einem solchen Unionsschreiben.

Wenn Hausrath unseren Brief auf den Ton gestimmt findet[1]: „Was zankt ihr euch, da eure Stifter sich doch vertrugen", so fehlt an diesem Gedanken nur eins, und gerade das Wichtigste, nämlich der Nachweis, daß die Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, sich wirklich über solche grundlegenden Fragen „gezankt" hätten. Gewiß, Zwistigkeiten und Zänkereien sind auch in den Gemeinden, an welche der Brief sich wendet, an der Tagesordnung gewesen; aber diese „Zänkereien" haben sich nicht um die prinzipiellen Fragen „Gesetz" und „Evangelium" gedreht — jedenfalls wird man das aus dem Brief selbst niemals erschließen können; nur unter dieser Voraussetzung aber wäre die Entstehung unseres Schreibens im Sinne von Hausraths Hypothese zu begreifen.

Genau ebenso verwickelt liegt das Problem, wenn man die Frage zu beantworten sucht, ob denn der Brief judenchristliche oder heidenchristliche Leser voraussetze? Auch die Vertreter der Echtheit unseres Briefes scheiden sich in zwei getrennte Heerlager, wenn es sich um diese Frage handelt. B. Weiß hat für seine immer wieder vorgetragene, und immer wieder mit neuen Gründen beleuchtete judenchristliche Hypothese in Kühl einen überzeugten Vertreter gefunden, der als Briefempfänger judenchristliche Gemeinden annimmt, die noch

[1] S. 229.

nicht ganz herausgetreten sind aus dem Verband mit der ungläubigen Judenschaft, von der sie nun am meisten Spott und Hohn zu ertragen haben[1]; genau mit derselben Entschiedenheit vertreten Jülicher, Zahn, Gunkel, Usteri, Hausrath, Barth, v. Soden u. a. den entgegengesetzten Standpunkt der Annahme heidenchristlicher Leser, und jede Partei weiß für ihre Hypothese eine Reihe einleuchtender Gründe anzuführen, so daß man unwillkürlich fragt, woran es denn liege, daß bei unserem Schreiben ähnlich wie bei der Frage nach den Lesern des Hebräerbriefes so schwer eine Einigung erzielt werden kann? Es will mir scheinen, um einen Teil des Resultats schon hier kurz anzudeuten, daß der Grund für alle solche unbefriedigenden Lösungen darin zu suchen ist, weil man den literarischen Charakter des I. Petrusbriefes nicht richtig erkannt hat. Völter hat m. E. darin das Richtige getroffen, wenn er behauptet[2], daß der Brief eine Maske trage, die sein wahres Angesicht entstelle und verhülle; freilich wird die Art, in welcher Völter diese Maske zu heben versucht, auch bei radikalen Kritikern wenig oder gar keine Gegenliebe finden; eine genauere Darlegung seines eigenartigen Versuchs, die Frage zu lösen, wird das Urteil bestätigen.

Auch Völter erkennt das Problem in seinem ganzen Umfang, das darin liegt, einen von Paulinischen Gedanken abhängigen Brief entweder von Petrus selbst oder einem seiner Schüler verfaßt sein zu lassen, und wie dies Problem noch verschärft wird, wenn dieser, Paulinische Gedanken enthaltende Brief eines Petriners sich an heidenchristliche Gemeinden auf dem eigentlichen Missionsfeld des Paulus wenden soll. Der Brief muß also ursprünglich ganz anders ausgesehen haben, und alle die Stellen, aus denen vornehmlich sein Paulinischer Charakter abgeleitet wird, sind interpoliert (S. 2). So beginnt denn Völter seine Untersuchungen mit der Stelle II 1—10. Im Gegensatz zu der hergebrachten Erklärung bezieht er den Ausdruck von dem auserwählten, in Sion mit Ehren gelegten Eckstein nicht auf Christus, sondern auf das neue Gottesvolk

[1] Meyers Kommentar 31.

[2] D. Völter, Der erste Petrusbrief. Seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums, Straßburg 1906.

der Gläubigen. Der Hauptgedanke in II 5 sei die Mahnung zum Aufbau des geistigen Hauses, und dieser Hauptgedanke solle in II 6 begründet werden, also könne der Ausdruck nicht auf Christus bezogen werden. Die Gläubigen sind nun nach II 9, 10 von Gott aus der Finsternis zum Licht berufen, demnach sind die Leser des Briefes Gläubige aus den Heiden, und die Ungläubigen sind die Juden. Die Stelle Psalm 118, 22 ist also dem sonstigen christlichen Gebrauch entgegen nicht auf Christus, sondern auf das neue, aus den Heiden gewonnene Gottesvolk zu beziehen. Wie aber ist es dann mit der Stelle II 4, wo der Stein doch offenbar Christus ist? Die Worte II 4b sind interpoliert, weil hier sowohl von dem Zitat aus Psalm 118, 22 als von dem Zitat aus Jes. XXVIII 16 schon im voraus, d. h. lange, ehe sie in II 6, 7 angeführt und verwendet werden, Gebrauch gemacht wird. Dann aber drängt sich die Vermutung auf, daß auch die Worte in II 5 *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* eine tendenziöse Zutat sind, da sie völlig überflüssig erscheinen, denn die geistigen Opfer, welche die heilige Priesterschaft darbringt, sind Gott nicht wohlgefällig durch Jesus Christus, sondern einfach, weil es geistige sind.

In den nun folgenden Ermahnungen II 11—20 ist von Christus überhaupt nicht die Rede, die Leser werden vielmehr einfach als *θεοῦ δοῦλοι* bezeichnet (II 16), und darum muß auch II 21—25, wo Christus deutlich als Heilsmittler und Versöhner vorgestellt wird, Interpolation sein, denn inmitten einer speziell an das Gesinde gerichteten Mahnung haben die Worte eine wenig passende Stellung. Nun folgt III 13—17; die Stelle enthält zweimal den Namen Christus. Einmal ist er in ein at. Zitat eingeschmuggelt, und verschiedene Texteszeugen (K. L. P. Oecum. Theoph. min.) lesen *κύριον δὲ τὸν θεόν*, ebenso ist „Christus“ III 16 überflüssig, denn II 12; III 1, 2 ist nur von der *ἀναστροφή* ohne diesen Zusatz die Rede. Der ganze Exkurs III 18—IV 6 ist an den Haaren herbeigezogen; die gegebene Fortsetzung zu III 13—17 ist IV 7—11. Ebenso kann IV 12—19 kein ursprünglicher Bestandteil des Briefes sein, weil der Abschnitt IV 12—19 mit dem Abschnitt III 13—17 konkurriert, denn die Leidensfrage ist dort schon abgehandelt. In V 1—4 sind die Worte *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*

überflüssig und darum Interpolation, „denn, da wir alle Stellen, die hiervon handeln, bisher als Interpolation haben halten müssen, so müssen die genannten Worte auch in Kap. V 1 interpoliert sein, ebenso wie in V 10 die Worte *ὀλίγον παθόντας* gestrichen werden müssen".

Doch es bleibt immerhin noch ein stattlicher Rest, nämlich die Adresse und das ganze Stück I 3—25; doch auch das bietet für Völter keine weiteren Schwierigkeiten. Die Worte *καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Kap. I 2) sind überflüssige Zugabe, und müssen gestrichen werden; die fünf Provinznamen *Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας* und *Βιθυνίας* stören nur unnötig den Zusammenhang und sind darum interpoliert. Aber die zahlreichen Stellen in Kap. I 3—25, in denen die Person Christi immer wieder erwähnt wird? I 3 *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,* I 7 *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ,* I 11 *πνεῦμα Χριστοῦ* und *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα,* I 13 *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ,* I 19 *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Ἰησοῦ Χριστοῦ*? Das alles unterliegt für Völter keinem weiteren Zweifel, das Zauberwort „Interpolation" löst ihm leicht und schnell alle Schwierigkeiten. Und nun bleibt noch der Schluß, aber auch der stört nicht mehr; *ἐν Βαβυλῶνι* und *τοῖς ἐν Χριστῷ* werden gestrichen, und das Ziel ist erreicht — Völter hat das Resultat seiner Interpolationshypothese fertig gestellt: „Von einem Brief dieses Inhalts begreifen wir, daß er nicht den Namen des Paulus, sondern den des Petrus an der Spitze trägt, denn gerade das charakteristisch Paulinische, die christliche Heilslehre ist über Bord geworfen".

Allerdings ist die spezifisch christliche Heilslehre hier gründlich über Bord geworfen, aber nicht im ersten christlichen Jahrhundert von einem Petriner, sondern erst von Völter. Weil in Kap. II 4 Bruchstücke aus Zitaten erwähnt werden, die erst zwei Verse später in extenso erscheinen, darum müssen diese Bruchstücke interpoliert sein? Und an diesen Seidenfaden einer unbewiesenen Hypothese hängt Völter die Zentnergewichte der größten und schwersten Folgerungen, und streicht rücksichtslos ein jedes Wort, das ihm nicht in den Zusammenhang zu passen scheint? — Eine Methode, die so arbeitet,

kann alles beweisen, aber mit einer solchen Methode ist eine wissenschaftliche Diskussion auch unmöglich. Die Fragestellung des Problems bei Völter war richtig, aber die von ihm vorgeschlagene Lösung wird auch radikale Kritiker nicht im entferntesten befriedigen.

Der Vollständigkeit halber füge ich noch bei, daß Völter für das traurige Fragment, das nach all seinen Streichungen noch übrig bleibt, das Ende der Regierung Domitians als Abfassungszeit annimmt, während er die von einem Pauliner vorgenommene Überarbeitung dieses Torso in die letzten Jahre Trajans ca. 115 ansetzt.

So sind wir also zu recht negativen Resultaten gelangt, und versuchen nunmehr, auf andere Weise zu einer Lösung des schwierigen Problems zu gelangen.

Es ist eine, merkwürdigerweise nur von sehr wenigen Exegeten gemachte Beobachtung, daß die Abhandlungen über das Leiden in unserem Brief zwei ganz verschiedene Gesichter zeigen. In Kap. IV 12 sind die Leiden gegenwärtig, das Prüfungsfeuer ist da, die Leser stehen mitten drin in dem Leid; darum gilt es, die Kraft und die Geduld nicht zu verlieren, zu wissen, daß es so Gottes Wille ist, und sich immer wieder mit der Hoffnung auf die endliche Offenbarung der Herrlichkeit Christi zu trösten. Wesentlich anders liegt die Situation in Kap. I 6; III 13, 14; III 17, denn hier ist alles hypothetisch. Es kann Gottes Wille sein, daß die Leser durch mancherlei Versuchungen gehen müssen (*εἰ δέον* I 6), darin liegt implicite, daß es nach Gottes Ratschluß vielleicht auch nicht nötig ist. Es kann die Zeit kommen, daß jemand ihnen Böses zufügen will oder wird (Partic. Fut. III 13), aber wenn sie dann auch wirklich leiden müßten (*εἰ καὶ πάσχοιτε*), so ist es doch ein Leiden um der Gerechtigkeit willen (III 14). Genau dieselbe hypothetische Fassung liegt III 17 vor: *εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*; vielleicht, daß Gottes Wille das Leid für sie bestimmt — vielleicht auch nicht. Gerade diese Stelle ist bezeichnend, wenn man sie mit IV 19 vergleicht, weil man nicht versteht, warum in III 17 die umständliche hypothetische Fassung gewählt ist, wenn es doch einfacher und richtiger gewesen wäre, wie in IV 19 zu schreiben:

Κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἢ κακοποιοῦντας.

Dazu kommt die weitere Frage, was denn das nochmalige Aufrollen der ganzen Leidensfrage in Kap. IV 12 ff. für einen Zweck haben soll, wenn doch die ganze Angelegenheit schon vorher erörtert worden ist? Neue Gesichtspunkte werden überhaupt nicht mehr geltend gemacht; dem *πάσχειν ὡς Χριστιανός* (IV 15) entspricht das *πάσχειν διὰ δικαιοσύνην* (III 14); der Makarismus ist derselbe in IV 14 und in III 14; und als letztes Ziel wird sowohl I 7 wie auch IV 13 die selige Herrlichkeit bei der Offenbarung Christi vorgehalten. Man begreift also nicht, warum das alles in demselben Brief noch einmal wiederholt werden mußte.

Soweit ich sehe, ist Kühl der einzige unter den neueren Erklärern, der diese Beobachtung scharf herausgestellt hat, und behauptet, daß die Beziehung in IV 12 ff. eine andere sein müsse, als in II 11—IV 6 (S. 30); nur hat Kühl daraus ganz andere Konsequenzen gezogen. Nach seiner Meinung ist an der einen Stelle von dem Verhältnis der gläubigen Christen zu der sie im weiteren Sinne umgebenden heidnischen Welt die Rede, während es sich an der anderen Stelle um die feindselige Haltung der ungläubigen Judenschaft handelt, mit der sie sich noch in gewissem gemeindlichem Zusammenhang befanden (S. 31). Ich kann nicht finden, daß Kühl für die zweite Hälfte seiner Behauptung irgendeinen zwingenden Beweis erbracht hat. Im Gegenteil: wenn man aus Stellen wie II 5 ff.; IV 17; V 2 auf den Apostel der Beschneidung hat schließen wollen, und wenn man aus der eigentümlichen Art, wie der Verfasser das A. T. verwendet, hat folgern wollen, daß als Leser nur solche Judenchristen gedacht werden können, wie sie Kühl im Auge hat, dann trifft v. Sodens Antwort das Rechte, daß dann alle nt. Schriftsteller samt Clem. Rom., Barn. und Past. Herm. eben solche Apostel der Beschneidung wären[1]. Ich freue mich aber, bei Kühl den Gedanken ausgedrückt zu finden, der mir außerordentlich wichtig zu sein scheint, und den ich bei v. Soden, Usteri und Gunkel vermißt

[1] Handkomment. zum N. T. III 114.

habe, daß die Abhandlung über das Leiden, wie sie der erste Petrusbrief gibt, zwei völlig verschiedene Situationen voraussetzt. Die eine rechnet hypothetisch mit dem Leid, das die Zukunft bringen kann, während die andere das Leid als etwas Gegenwärtiges hinstellt. Dieser Gegensatz wird noch verschärft, wenn man die Schilderungen der Freude mit in Betracht zieht, die wir im ersten Teil unseres Briefes Kap. I 6, 8 finden. v. Soden faßt freilich ἀγαλλιᾶσθε I 6 imperativisch und liest in I 8 ἀγαλλιᾶτε ebenfalls in imperativischer Bedeutung, um so eine Parallele zu IV 12ff. zu erhalten, während Usteri beidemal die futurische Bedeutung festhalten will. Allein in I 8 ist ἀγαλλιᾶσθε entsprechend dem ἀγαπᾶτε sicher in präsentischer Bedeutung zu erklären, während man in I 6 Usteri die Möglichkeit futurischer Fassung zugeben kann; in I 8 haben wir keine Mahnung und keine Zukunftsschilderung, sondern die Konstatierung der Tatsache, daß sich die Leser jetzt freuen. Man mag die Worte drehen und wenden wie man will, wenn man sie so versteht, wie sie lauten, und nicht immer wieder künstlich den Gedanken an die Zukunft hineinträgt, lassen sie sich mit IV 12 nicht vereinigen. Welch eine Ungeschicklichkeit traut man dem Verfasser zu, dessen feinen seelsorgerlichen Takt man doch sonst so sehr rühmt, wenn man ihn an Leute, die mitten drin im Leid und unter dem Druck der Verfolgungen stehen, schreiben läßt: ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ: eure Freude ist so groß und so überwältigend, daß ihr sogar die Worte fehlen! Woher weiß denn der Schreiber das? Ist er denn anwesend? Weiß er denn, welche Situation sein Brief antreffen wird, ob gerade zu der Zeit die Leiden und die Verfolgungen nicht noch größer geworden sind? Und da soll er schreiben: ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ? Das erscheint mir unmöglich.

Wie matt und nachschleppend setzt ferner IV 12 an das ἀμήν in IV 11 an! Ganz abgesehen von dem vorhin schon erwähnten Bedenken, daß ja doch die Schilderung über das Leiden schon abgehandelt ist, so daß man die Wiederholung nicht begreift, ist auch der ganze Zusammenhang und Gedankenfortschritt des Briefes, der bis Kap. IV 11 ein ausgezeichneter war, plötzlich völlig aufgehoben. In schönem

Schwung hat der Verfasser nach einer Reihe ethischer Schlußmahnungen seine Leser in der Doxologie erhoben (IV 11), und sinngemäß und kraftvoll schließt der ganze Abschnitt mit dem „Amen". Nun beginnt plötzlich eine nochmalige Abhandlung über das Leiden (IV 12—19), dann folgen Mahnungen an die Presbyter (V 1—4), an die *νεώτεροι* (V 5), und nochmals die Mahnung zur Demut (V 5), die wir volltönender schon III 18 gehört haben. Daran schließt sich die Mahnung, stark und wachsam im Leiden zu sein (V 6—9), eine nochmalige Doxologie mit „Amen" (V 9—11), und dann erst der Briefschluß (V 12—14).

Selbst wenn man die nochmalige Abhandlung über das Leiden (IV 12—19) damit erklären wollte, daß man sagt, dem Verfasser habe eben gerade diese Sorge zumeist am Herzen gelegen, bleibt doch der völlige Situationswechsel zwischen Zukunft und Gegenwart in der Abhandlung über das Leiden zu erklären, und ohne künstliche Übertragung von Gedanken lassen sich, wie wir gesehen haben, diese Verschiedenheiten eben nicht ausgleichen. Was soll nun aber hier plötzlich die Mahnung an die Presbyter und die *νεώτεροι*, nachdem doch II 11 ff. die einzelnen Stände ihre besonderen Mahnungen schon erhalten haben? War wirklich die Mahnung an die Frauen, daß sie nicht Putz treiben sollen, wichtiger als die in V 1—5 berührte Frage nach dem rechten friedlichen Verhältnis zwischen den beiden Berufsständen, in deren Händen die Gemeindeleitung und die Gemeindearbeit lag? Man sollte doch meinen, daß diese Frage dem Verfasser mit die wichtigste hätte sein müssen, so daß er gerade sie an die Spitze aller anderen Mahnungen gestellt hätte. Und wenn man das schon nicht will, wäre dann die geradezu gewiesene Stelle für diese Mahnungen nicht in dem Zusammenhang von IV 10—11 gewesen? Dort redet er ja gerade von den Gemeindeämtern, von dem Amt der Wortverkündigung und dem Amt der dienenden Arbeit innerhalb der Gemeinde, dort hätten die Mißstände zur Sprache gebracht werden müssen, die wir auf Grund der Mahnungen in V 1—5 voraussetzen dürfen — und gerade dort schweigt er darüber, um erst später, gleichsam in einem Anhang diese ernste und wichtige Frage zu besprechen.

Und nun endlich noch die Worte V 12 *δι' ὀλίγων ἔγραψα*! Ich beschränke mich auf die Frage, ob wirklich ein Brief von rund 1675 Worten ein *δι' ὀλίγων* geschriebener genannt werden kann? Ebensowenig, wie man die Worte *διὰ βραχέων* (Hebr. XIII 22) auf den ganzen Hebräerbrief beziehen kann, ebenso wenig scheint mir der Ausdruck *δι' ὀλίγων* sich auf unseren ganzen I. Petrusbrief anwenden zu lassen.

Alle diese Beobachtungen weisen m. E. deutlich den Weg, auf welchem wir eine Lösung des Problems erhoffen können. Ich stelle deshalb die Hypothese auf, daß unser I. Petrusbrief ursprünglich aus zwei völlig selbständigen, und in sich abgeschlossenen Schriften bestanden hat: aus einem größeren Werk, das mit dem Lobpreis Gottes I 3 kraftvoll beginnt, und mit der Doxologie und dem „Amen" IV 11 ebenso kraftvoll schließt, und einem kleineren Schreiben, das mit dem jetzigen Briefeingang I 1—2 begann, und unmittelbar daran den Abschnitt IV 12—V 14 anschloß. Dies letztere Schreiben ist in der Tat ein kurzer (*δι' ὀλίγων*), kraftvoller und inhaltsreicher *λόγος παρακλήσεως*. Unmittelbar nach dem Eingangsgruß geht der Verfasser medias in res. Er will die Gemeinde aufrichten und trösten in dem Leid, das sie gegenwärtig betroffen hat, aber er hat auch zu mahnen und zu strafen. Mißhelligkeiten zwischen *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* scheinen vorgekommen zu sein; vielleicht haben die Presbyter es an dem rechten Takt und an der rechten Freundlichkeit in dieser Zeit fehlen lassen — daher die Mahnungen: *μὴ αἰσχροκερδῶς* und *μὴ ὡς κατακυριεύοντες*. Dann noch ein kurzes *ἐπιμαρτυρεῖν*: trotz aller Leiden und Anfechtungen *ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει*! Das ist wirklich die rechte Gnade Gottes, in der ihr steht, weicht nur nicht kleinmütig zurück, *αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν*. Dann ein kurzer Schluß mit der Doxologie und einige Grüße; so haben wir ein straff zusammenhängendes, in sich völlig geschlossenes kurzes Trost- und Mahnschreiben an einen Kreis von Christen, die um ihres Christenstandes willen verfolgt wurden, und bei denen auch die inneren Gemeindeverhältnisse nicht tadelfrei waren.

Und nun versuchen wir, den Charakter des größeren Abschnittes I 3—IV 11 festzustellen. Wenn man das Urteil

Grimms[1] mit dem Urteil Scharfes[2] über die schriftstellerische Originalität unseres Verfassers vergleicht, so kann man sich größere Gegensätze eigentlich kaum denken. Während Grimm jede Originalität bestreitet, und sein Urteil dahin zusammenfaßt, daß niemand auf den Gedanken kommen würde, der Brief sei von Petrus geschrieben, wenn er nicht den Namen des Petrus an der Spitze trüge, sondern daß vielmehr jeder unser Schreiben ohne weiteres für das Werk eines Pauliners halten würde, findet es Scharfe ganz unfaßbar, wie man darauf kommen konnte, den Verfasser unseres Briefes als von Paulus abhängig hinzustellen. Das Schreiben zeige eine so einzigartige konkrete Anschaulichkeit der Rede, und die Sprache des Verfassers habe sich so unverkennbar an dem Sprachgebrauch der LXX gebildet, wie man es von dem abstrakt schreibenden Paulus und überhaupt keinem anderen nt. Schriftsteller behaupten könne. Man mag nun darüber denken, wie man will — und das Urteil über die schriftstellerische Originalität unseres Verfassers wird wohl immer, bewußt oder unbewußt, von der Stellung beeinflußt sein, die man zu der Echtheit unseres Briefes einnimmt —, so wird man eins doch zugestehen müssen, daß die ganze Art der Rede einen durchaus lehrhaft erbaulichen Charakter trägt. Da ist nichts von irgend welchen dialektischen Spitzfindigkeiten und rabbinischen Beweisen, wie wir sie bei Paulus nicht selten finden, da sind keine wirklichen oder konstruierten Einwendungen irgendwelcher Gegner; in gleichmäßigem und ruhigem Strom fließen die Worte dahin. Eine Fülle von Bildern steht dem Verfasser zu Gebote, einzelne streift er nur kurz, andere wieder malt er breiter und behaglicher aus; aber überall ist es der Ton der praktischen Erbauung, auf den die Worte gestimmt sind.

Zahn schreibt[3]: „Man könnte meinen, in I. Petr. II 4—8 einen Prediger zu hören, der das in Ephes. II 20—22 als seinen Text ihm dargebotene Bild nach den verschiedensten Seiten hin und her wendet und verwendet", und Gunkel[4] empfindet diesen Eindruck noch stärker: „Denken wir uns das

[1] Theol. Stud. u. Krit. 1872 S. 679.
[2] Theol. Stud. u. Krit. 1889 S. 635. [3] Einleitung II 37.
[4] Die Schriften d. N. T. hersg. v. J. Weiß II 530.

Wenige, zumeist in Überschrift und Schluß, was die Form des Briefes trägt, hinweg, so werden wir für die Hauptmasse anzunehmen haben, daß sie die Predigt der Gemeinde nachahmt".

Halten wir diesen Gedanken zunächst fest, und fragen wir nun unsere Schrift selbst nach Nam und Art! An wen wendet sie sich? Was für augenblickliche Verhältnisse setzt sie voraus?

„Wiedergeborene" sind es, an welche der Verfasser sich wendet (I 3), und zwar sind sie wiedergeboren aus der Kraft des ewigen Gotteswortes (I 23). Aber noch mehr, sie sind *ἀρτιγέννητα* (II 1), die Tatsache ihrer Wiedergeburt liegt also noch in ganz unmittelbarer Nähe. Eine große und unaussprechliche Freude ist ihnen eben widerfahren, und bewegt sie zu der Zeit der Worte I 8 noch; sie haben ein Ziel erreicht, von dem die Propheten lange vorher schon geredet, und nach dem sich die Männer des alten Bundes vergeblich gesehnt haben (I 10. 11). Aus der Finsternis heraus hat sie Gott berufen (I 9); sie sind dem Rufe gefolgt, und jetzt sind sie sein Volk, jetzt sind sie Kinder seines Erbarmens geworden (I 10), jetzt hat ihre Hinkehr zu dem Hirten und Hüter ihrer Seelen stattgefunden (II 25). Gerade jetzt, in der Gegenwart müssen sie dieses Ziel erreicht haben, denn jetzt ist ihnen das Evangelium überhaupt erst gepredigt worden (I 12): jetzt aber ist ihnen auch die Errettung zuteil geworden, nämlich die Errettung durch das Wasser der Taufe (III 21).

Wie ein roter Faden zieht sich das „Jetzt" durch alle Ausführungen des Verfassers. An drei Stellen begegnet uns *ἄρτι* (I 6; I 8; II 2), und an fünf Stellen *νῦν* (I 12; II 10; II 25; III 21), aber an allen Stellen dienen die beiden Worte zur Unterstreichung der Tatsache, wie glücklich und selig doch die Gegenwart sei. Auch an der Stelle I 6 liegt in dem hypothetischen *εἰ δέον* doch der Gedanke, daß der gegenwärtige Augenblick jedenfalls frei sei von aller *λύπη* und von allen *πειρασμοί*, nur eine Stimmung beherrscht die Gegenwart, die *χαρὰ ἀνεκλάλητος*.

Freilich, was die Zukunft ihnen bringen wird, weiß keiner. Jedenfalls wundern sich ihre bisherigen Freunde und Genossen

jetzt schon, warum sie sich von ihrem Treiben so völlig zurückgezogen haben (IV 4). Diese Verwunderung kann in der Zukunft sich wohl auch in Feindschaft und Verfolgung verwandeln (I 6; II 20; III 13. 14; III 17), aber sie sollen nur getrost sein und sich nicht fürchten (III 14). Wenn sie jemand nach dem Grund ihrer Freudigkeit und Hoffnung fragt, dann mögen sie ihm getrost Rechenschaft geben (III 15), und im übrigen dessen eingedenk sein, daß die beste Überwindung übelwollender Feinde und Verleumder ein Lebenswandel in der Kraft des Glaubens und der Liebe ist (I 13ff.).

Wenn man alle diese bestimmten Andeutungen, die uns das Schreiben selbst an die Hand gibt, mit dem zusammenhält, was wir vorhin über den erbaulichen Charakter der Ausführungen des I. Petrusbriefes festgestellt haben, dann drängt sich m. E. die Lösung förmlich entgegen. Zu meiner Freude hat Burggaller dem Gedanken, der mich wiederholt beschäftigt hat, und dem ich weiter nachzugehen hoffe, ebenfalls Ausdruck gegeben, wenn er fragt[1]: „Ist es zuviel gesagt, wenn wir meinen, daß der nt. Wissenschaft vielleicht nicht gerade neue Bahnen geöffnet, aber doch der Schlüssel zu manchem noch ungelösten Rätsel gegeben würde, wenn sie dem Verhältnis von mündlicher Tätigkeit in jenem Zeitalter zu der literarischen Produktion erhöhte Aufmerksamkeit schenken würde?“ Ich glaube in der Tat, daß ebenso, wie bei dem Hebräerbrief, so auch bei unserem I. Petrusbrief hier die Lösung des Problems zu suchen ist; ich kann nunmehr die vorhin aufgestellte Hypothese vervollständigen und vermute in dem größten Teil unseres Briefes, also in dem Abschnitt I 3—IV 11 eine, bei Gelegenheit einer Tauffeier gehaltene Ansprache an die Täuflinge, so daß wir also in dem Hauptabschnitt unseres Schreibens das älteste, uns erhaltene Beispiel einer altchristlichen Kasualrede zu sehen hätten.

Man mache einmal den Versuch, den ganzen Abschnitt unter diesem Gesichtswinkel zu lesen, und man wird finden, daß nicht nur der ganze Zusammenhang fester und geschlossener wird, sondern daß auch eine ganze Anzahl von Bildern und

[1] Theol. Rundschau 1910 (Neue Untersuchungen zum Hebr.-Brief) 371.

Beispielen größere Anschaulichkeit gewinnt, und daß eine Reihe von Ausdrücken und Redewendungen, die uns sonst hart und fremd erscheinen, sich glatt und leicht in den Rahmen fügen, wenn man als diesen Rahmen eben eine Ansprache an Täuflinge annimmt. Beginnen wir mit der Probe bei dem Zusammenhang und dem Gedankenfortschritt unseres Abschnittes!

Mit einem Lobpreis Gottes setzt er ein und muß er einsetzen, wenn anders er der feierlichen und gehobenen Stimmung des Augenblicks Rechnung tragen soll. Die in der Taufe geschehene Wiedergeburt ist ein Werk Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi. Zwar haben sie diesen Christus nicht gekannt, aber lieb haben sie ihn gewonnen durch das, was sie von ihm gehört haben, und nun erfüllt unaussprechliche Freude in dieser Stunde ihre Herzen, wenn sie daran denken, daß sie das Heil erlangt haben, nach dem die Propheten und die Männer des Alten Bundes gefragt und vergeblich verlangt haben, und daß selbst die Engel einen Blick in das Geheimnis dieses Heils zu tun begehrten (I 3—I 12).

Und welch einen Reichtum birgt dieses ihnen jetzt zuteil gewordene Heil in sich! Durch das Blut Christi erlöst, wissen sie, daß sie auch an der Herrlichkeit seiner Auferstehung Anteil haben werden, und ihr Glaube wird ihnen damit zur Hoffnung auf die Verheißungen des ewigen Gotteswortes (I 13—I 25).

Aber jetzt ist erst der Anfang gemacht; wie neugeborene Kinder sind sie, die nun erst wachsen und werden müssen dem Ziel entgegen, das auch ihnen gesteckt ist, ein auserwähltes Volk und ein heiliger priesterlicher Bau zu werden auf dem einen Grund- und Eckstein — Christus (I 25—II 10).

Das große Ziel aber stellt ihnen auch große Aufgaben und legt ihnen Pflichten auf, jetzt noch viel ernster als früher, denn ihr neuer Christenberuf soll durch die Lauterkeit seines Wandels auch ihre Gegner überwinden. Auf die Pflicht der Obrigkeit gegenüber weist er sie hin: sie sollen die gehässige Verleumdung, daß die Christen schlechte Untertanen wären, zu nichte machen. Dann beginnt er zu spezialisieren. Den Knechten und dem Hausgesinde schärft er ihre Pflichten ein; warum denn ihnen an erster Stelle? Liegt die Antwort

wirklich so weit, wenn wir wissen, daß gerade in den ersten Gemeinden die Täuflinge sich hauptsächlich aus den niederen Volksschichten rekrutierten? Hier weist er ihnen den Weg, den sie als Christen jetzt zu gehen haben; nicht den Weg einer falsch verstandenen Freiheit, sondern den Weg des Gehorsams auch gegenüber launenhaften Herren, denn jetzt verstehen sie die Kraft des Beispiels, das er ihnen vorhält, das Beispiel des Leidensgehorsams Christi. Dann wendet er sich an die Frauen; auch sie stellten, wie wir wissen, ein großes Kontingent zu den ersten Christengemeinden. Als Christinnen haben sie jetzt eine Mission ihren ungläubigen Männern gegenüber, die Mission der Liebe. Und nun weist er mit einem kurzen und zarten Wort die Männer auf ihre ehelichen Pflichten hin: für einen Christen ist das Weib nicht mehr ein σκεῦος zur Befriedigung seiner sinnlichen Lust, sondern Miterbin der Gnade. Und dann zum Schluß dieses Abschnitts faßt er sie noch einmal, wie schon am Anfang alle zusammen mit der Mahnung, daß ihre Christenpflicht Demut und Stillesein heißt, damit sie das rechte Starksein erfahren (II 11—III 17).

So hat er ihnen die Pflichten gezeigt, nun zeigt er ihnen auch den Weg zu der Erfüllung ihrer Pflichten. Es ist der Weg der Nachfolge Christi, der gestorben ist der Sünde, aber auferweckt ist zur Herrlichkeit, um allen, auch den nach Menschendenken ewig verlorenen Geistern im Gefängnis aus der Zeit des Noah die Möglichkeit zur Errettung zu geben, wie gerade die Täuflinge es jetzt durch das Wasser der Taufe erfahren haben. Auch für sie alle geht deshalb der Weg durch dieselbe Gesinnung, um gründlich zu brechen mit all dem Häßlichen und Sündhaften ihres vergangenen Lebens (III 18—IV 6).

Aber Eile tut not, — die Zeit drängt und das Ende kann jede Stunde hereinbrechen, darum nochmals die kurze Schlußmahnung zum treuen Ausnutzen der Gnadengabe, die Gott einem jeden einzelnen unter ihnen gegeben hat, sei es am Dienst des Wortes, sei es im Werk der Liebe (IV 6—IV 11).

Mit einem Lobpreis Gottes hat er begonnen, mit einem Lobpreis Gottes schließt er wieder (IV 11).

So haben wir den Versuch gemacht, uns den Gedankengang dieser Taufrede in großen Zügen zu rekapitulieren, und haben gefunden, wie sich ein Glied an das andere in klarem und logischem Gedankenfortschritt fügt, und wie das Ganze, ohne irgendwelche künstliche Eintragungen durchaus den Eindruck einer in sich geschlossenen, auf den Grundton der Freude gestimmten und den Ernst der Christenpflicht klar erfassenden Predigt macht. Durch mehrere Einzelbeobachtungen suchen wir nun dieses Resultat noch fester zu stützen.

1. Wir sahen schon, daß in der Reihe der Einzelermahnungen II 13 ff. die Mahnung an die Knechte und an das Hausgesinde obenan steht, und wir haben uns diese Beobachtung aus der Tatsache erklärt, daß sich die ersten Christengemeinden hauptsächlich aus den niederen Volksschichten rekrutiert haben mögen. Wir erweitern diese Beobachtung nun durch die Frage, warum in dieser Reihe von Einzelermahnungen wohl die Mahnung an die Herren unterblieben sein mag? Wenn unser Schreiben wirklich das ist, wofür man es immer gehalten hat, ein einheitlicher Brief, der sich an die Gesamtheit einer Gemeinde oder gar an eine Reihe von Diasporagemeinden wendet, dann durfte um der ausgleichenden Gerechtigkeit willen auch die Ermahnung an die christlichen Herren nicht fehlen, nachdem den christlichen Sklaven ihre Pflicht den Herren gegenüber eingeschärft worden war. Man vergleiche für diese, von den nt. Schriftstellern allgemein befolgte Sitte I. Kor. VII 22; Eph. VI 6—9; Kol. III 22—IV 1; Philem. 16 und man wird vergeblich nach einem Grund suchen, warum in unserem Schreiben die Mahnung an die Herren unterblieben ist, zumal doch nachher nicht nur den Frauen, sondern ebenso den Männern ihre Pflichten gegeneinander vorgehalten werden. Auch hier erklärt sich die Situation glatt und leicht, wenn man in unserem Abschnitt eine Ansprache an einen, natürlich nur eng begrenzten Kreis von Täuflingen sieht, der wohl aus einer Anzahl von Sklaven und Frauen bestand, aber zu dem gerade damals keine κύριοι gehörten, so daß eine Ermahnung an sie, die unter Voraussetzung eines allgemeinen Briefcharakters nicht hätte fehlen

dürfen, in diesem Fall inopportun gewesen wäre und darum fehlen mußte.

2. Auffällig ist das Zurücktreten der Person des Redenden. In dem ganzen Abschnitt I 3—IV 11 begegnet uns die erste Person Singularis nirgends, und die erste Person Pluralis nur an zwei Stellen, I 3 und II 25, aber gerade diese beiden Stellen sind bezeichnend, wenn man den scheinbar völlig unmotivierten Wechsel zwischen der redenden und der angeredeten Person beachtet. Der Verfasser hat I 3 mit dem Lobpreis Gottes begonnen, *ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν, εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον κτλ.*, das aufbewahrt ist im Himmel; für wen? Man kann, entsprechend dem vorhergehenden *ἡμᾶς* auch hier nur erwarten: *τετηρημένην εἰς ἡμᾶς*, — und doch lesen wir *τετηρημένην εἰς ὑμᾶς*, und in der zweiten Person Pluralis bewegt sich dann die ganze Konstruktion weiter. Ebenso unmotiviert erscheint der doppelte Wechsel in II 21 ff. Christus ist für euch gestorben, damit ihr seinen Spuren nachfolgen sollt, so hat der Verfasser den Sklaven zugerufen, dann wechselt in II 24 plötzlich die Person: Christus hat *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* an das Holz hinaufgetragen, damit wir leben, *ἵνα τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*, und nun fährt der Verfasser nicht etwa fort: *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθημεν*, sondern wieder wechselt scheinbar unmotiviert die Konstruktion: *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*, und wieder geht dann die Konstruktion in der zweiten Person Pluralis weiter. Der Wechsel an dieser letzten Stelle ist nun um so auffälliger, wenn man überlegt, daß doch auch der at. Grundtext, den er im Sinne gehabt hat, nicht die zweite Person, sondern die erste Person Pluralis aufweist: *αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν· παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη* (Jes. LIII 5, 6). Wie ist dieser auffällige Wechsel zu erklären?

Merkwürdigerweise ist weder Usteri oder Kühl, noch v. Soden und Gunkel auf den Wechsel der Person in I 3 näher eingegangen, und zu II 21 bemerkt Kühl nur kurz, daß der Verfasser mit *ἰάθητε* wieder zu der Form der Anrede zurückkehre, während Usteri hier den Wechsel so erklärt, daß

„der Apostel nie die eigentlich Angeredeten, d. h. die christlichen Sklaven aus dem Auge verliert, ihnen aber doch ihren speziellen Beruf im Zusammenhang mit der allen Christenberuf begründenden und normierenden Versöhnungs- und Erlösungstat Christi illustrieren will, wobei noch die Zartheit zu beachten ist, daß in v. 24 zur Verhütung des Eindrucks, als hätten vorzugsweise ihre Sünden Christi Versöhnungsleiden notwendig gemacht, er in der ersten Person redet, und dann erst wieder mit dem ἰάθητε sich an die christlichen Sklaven wendet" (S. 121).

Selbst wenn man Usteris Ausführungen zur Erklärung des Personenwechsels in der letzten Stelle beipflichtet, was mir mit Rücksicht auf II 21 ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν sehr fraglich erscheint, bliebe immer noch die Schwierigkeit bestehen, den Wechsel zwischen ἡμᾶς und ὑμᾶς in I 3 ff. zu erklären. Für beide Stellen nun bietet die vorhin aufgestellte Hypothese eine, wie mir scheinen will, durchaus befriedigende Lösung. Nur wenn der Verfasser eben getaufte Katechumenen direkt vor sich hatte, konnte er so reden, wie er es I 3 ff. tut. Da, wo es sich um die grundlegende Tatsache der Wiedergeburt handelt (I 3), durfte und mußte er sich mit ihnen zusammenschließen, denn das war die allen Christen gemeinsame Erfahrung. Anders liegt der Gedanke in I 5, wo von der κληρονομία ausgesagt wird, daß sie ihnen (εἰς ὑμᾶς) aufbewahrt worden sei; denn er selbst hat ja schon das Anrecht auf dieses Erbe erlangt, damals, als er durch die Taufe ein Christ geworden ist; für sie aber war es aufbewahrt bis zu dieser Stunde, es lag gleichsam wartend auf sie da, nun haben auch sie durch die Taufe das Recht auf diese κληρονομία erlangt — unter der Voraussetzung natürlich, daß sie fest dabei bleiben bis zu der großen Offenbarung am Ende der Zeit. Genau dieselbe Beobachtung machen wir an der zweiten Stelle II 24 ff. Auch hier steht die erste Person Pluralis, wo es sich um die grundlegende Tatsache handelt, die dem Verfasser und den Täuflingen gemeinsam ist, daß Christus unsere Sünden an das Holz hinaufgetragen hat, damit wir der Gerechtigkeit leben sollen; aber wieder folgt die zweite Person, wo es sich um das gegenwärtige spezielle Erlebnis der Täuflinge handelt:

Ihr wart wie die irrenden Schafe in der Wüste, jetzt aber ist auch euch die Heilung geworden, jetzt, durch die Taufe seid auch ihr bekehrt zu dem Hirten und Hüter eurer Seelen. Hier kann er gar nicht in der ersten Person reden, weil für ihn das Erlebnis der Bekehrung, wie es in der Taufe zum öffentlichen Ausdruck kommt, eben schon in der Vergangenheit liegt. So erklärt sich auch hier der sonst völlig unmotivierte Wechsel in der Person der Rede durchaus befriedigend.

3. Wir erwähnten schon, daß bei Annahme unserer Hypothese auch eine Reihe von Ausdrücken und Bildern eine viel konkretere Anschaulichkeit gewinnen; wir nennen jetzt einzelne von ihnen, bei denen das ganz besonders deutlich wird:

a) Wie gewinnt III 21 *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα κτλ.* förmlich greifbare Gestalt, wenn man als diejenigen, denen diese Worte gelten, Täuflinge annimmt, die unmittelbar nach der Taufhandlung stehen; jetzt erweist das Wasser der Taufe auch an ihnen seine rettende Kraft.

b) Wie tritt das Bild II 1 viel einfacher und klarer aus dem Rahmen, wenn man den Ausdruck *ἀρτιγέννητα βρέφη* auf Täuflinge bezieht, an denen die Taufe eben vollzogen worden war! Was soll denn sonst die Häufung der Ausdrücke, wie wir sie in dem Nebeneinander des *ἄρτι* und der *βρέφη* haben? Es ist doch gar nicht denkbar, daß alle diejenigen, an welche der Brief sich wenden soll, jetzt eben erst Christen geworden sind; eine Anzahl von ihnen ist doch gewiß schon eine Reihe von Jahren Christen gewesen; mochte er sie denn mit dem Ausdruck *βρέφη* bezeichnen, um ihre mangelnde geistige Reife zu kennzeichnen, ähnlich wie es Hebr. V 12 der Fall ist, aber *ἀρτιγέννητα βρέφη* konnte er die Gesamtheit seiner Leser gar nicht nennen.

c) Ebenso gewinnt der Ausdruck *χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ* I 8 ein ganz anderes Aussehen, wenn man als seine Träger Täuflinge denkt, die eben die Taufe empfangen haben, die nun am Ziel ihrer Sehnsucht stehen, und denen die heilige Freude darüber von dem Gesicht leuchtet. Wie gezwungen und geradezu unpassend erscheinen die Worte dagegen, wenn man sie an einen weiten Kreis von Christen geschrieben sein

läßt, die den Brief erst mehrere Wochen später in die Hände bekommen!

So haben wir nun alle Beweisstücke zusammengetragen, die nach unserer Meinung zu dem Schluß führen, daß der Abschnitt I 3—IV 11 eine, bei Gelegenheit einer Taufe an die eben getauften jungen Christen gehaltene Predigt ist, und wir stellen jetzt das bisher gefundene Resultat kurz zusammen:

Der I. Petrusbrief besteht nach unserer Hypothese aus zwei, ursprünglich voneinander unabhängigen und völlig selbständigen Stücken:

1. einer, bei Gelegenheit einer Taufe gehaltenen Predigt, die auf den Grundton der Freude gestimmt ist, und die den Täuflingen die Pflichten einschärft, die ihrer in ihrem neuen Beruf als Christen warten (I 3—IV 11).

2. einem etwas später verfaßten Ermunterungs- und Ermahnungsschreiben, wahrscheinlich an dieselbe Gemeinde, aus welcher die Täuflinge stammten, und von demselben Verfasser geschrieben. Das Briefchen wendet sich an Christen, die jetzt unter dem Druck von Verfolgungen stehen, und bei denen auch die innergemeindlichen Zustände zu wünschen übrig lassen (I 1—2; IV 12—V 14).

Beide Schriftstücke mögen in dem Archiv der Gemeinde eine Zeitlang miteinander aufbewahrt worden sein, und sind dann später, absichtlich oder unabsichtlich zusammen abgeschrieben worden, wobei man den eigentlichen Eingang voranstellte, und dann mit dem größeren von ihnen begann. So ist der I. Petrusbrief in seiner heutigen Gestalt entstanden.

Von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen, und zum Teil zu ganz anderen Resultaten gelangt ist Soltau[1], und doch ist der Grundgedanke, der ihn bei seinen Untersuchungen geleitet hat, genau derselbe, wie der meinen Ausführungen zugrunde liegende, daß nämlich der I. Petrusbrief, so wie er uns jetzt vorliegt, unmöglich eine einheitliche literarische Erscheinung sein könne. Nach Ausscheidung verschiedener,

[1] Die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes (Th. St. Kr. 1905 S. 302 ff., 1906 S. 456).

von ihm vermuteter Interpolationen stellt er als Resultat fest[1], daß vor unserem jetzigen Brief eine ältere Epistel existierte; er definiert das Wort Epistel ganz in dem Sinne Deißmanns[2], also im Unterschied von einem Brief, vermutet jedoch, daß diese „Epistel" vielmehr eine erbauliche Homilie war und aus folgenden Stücken bestanden habe: I. Petr. I 3—22[a]; I. Petr. II 6—II 11; I. Petr. II 13—III 18; I. Petr. IV 1—IV 4; I. Petr. IV 7—IV 19; I. Petr. V 6—V 11. Ich glaube nicht, daß es Soltau gelungen ist, die Interpolation von I 22[b], II 5 und II 12 überzeugend nachzuweisen, ebenso wie sich mir auch die Stelle III 19 sehr gut in den von uns angenommenen Rahmen zu fügen scheint. Clemen[3] hat die Schwächen in der Beweisführung Soltaus klar herausgestellt, wenn er gegenüber dem Versuch, aus der Ähnlichkeit einer Stelle des I. Petr. mit irgendeiner Stelle einer anderen Schrift sofort auf Abhängigkeit zu schließen, Gunkels Wort anführt[4]: daß die Welt nicht nur aus Menschen bestehe, die Bücher schreiben und die sie abschreiben, daß also eine Anschauung und ein Ausdruck, den wir nur an zwei Stellen finden, deshalb auch sonst sehr wohl üblich gewesen sein könne. Doch muß auch Clemen zugestehen, daß Kap. V 1—5 in der Tat interpoliert sein könnte, weil es zu den schon vorher abgehandelten Mahnungen gehöre. Dagegen scheint mir Clemens weitere Polemik gegen Soltau, soweit sie dessen Hypothese betrifft, daß der I. Petr. eine Homilie sein soll, doch auf schwachen Füßen zu stehen. Mit allgemeinen Fragen, was wir eigentlich von Homilien aus dem ersten Jahrhundert wüßten, ob diese Homilie wirklich eine solche Gestalt wie die angebliche Grundschrift gehabt habe, und ob sie aufgezeichnet und aufbewahrt worden sei? ist noch kein wissenschaftlicher Gegenbeweis geführt. Uns ist manches aus der Zeit der Entstehung des N. T. nicht ausdrücklich berichtet, und doch vermögen wir durch Vergleiche und Rückschlüsse ziemlich bestimmte Urteile abzugeben, und mit seiner Auffassung von

---

[1] Th. St. Kr. 1905 S. 312. [2] Bibelstudien 237.
[3] Die Einheitlichkeit d. I. Petr. (Th. St. Kr. 1905, 614 ff.).
[4] S. 621.

dem homilienartigen Charakter unseres Schreibens steht Soltau durchaus nicht allein, sondern kann sich auf gewichtige Stimmen anderer Gelehrter berufen.

Ich habe die Kontroverse zwischen Soltau und Clemen deshalb hier angeführt, weil trotz der Divergenz ihrer Resultate beide Männer das Stück V 1—5 als einen Fremdkörper in dem Ganzen des jetzigen Briefes empfinden, und weil beide darin übereinstimmen, daß mit dem Anfang und dem Schluß des Briefes auch diese ersten Worte des V. Kapitels fallen müssen. Ich glaube für beide Schwierigkeiten in meiner Hypothese der Zweiteilung unseres Schreibens eine befriedigende Lösung gezeigt zu haben, daß nämlich V 1—5 in der Tat mit I 1—2 und V 12—14 zusammengehört, daß aber darum die drei Stellen nicht etwa zu tilgen oder als spätere Ueberarbeitungen zu betrachten sind, sondern daß sie zu dem kleinen Brief I 1—2 und IV 12—V 14 gehören; ebenso wie ich glaube, durch meine Ausführungen über den literarischen Charakter des Abschnittes I 3—IV 11 auch den von Clemen gerügten, weil zu allgemein gehaltenen Ausdruck „Homilie“ genügend spezialisiert zu haben.

Zweiter Teil

Das religionsgeschichtliche Problem

Die religionsgeschichtliche Forschung steht in einzelnen Kreisen christlicher Theologen und Laien in einem gewissen Mißkredit. Übertreibungen und Mißgriffe, die an einzelnen Stellen vorgekommen sind, und die mit Recht geeignet waren, das religiöse Empfinden breiterer Schichten zu verletzen, hat man in bequemer Verallgemeinerung der religionsgeschichtlichen Methode überhaupt zur Last geschrieben, ohne zu berücksichtigen, daß auch hier der neue Wein zunächst die alten Schläuche zu zerreißen droht. Der Religionshistoriker gilt in weiteren Laienkreisen und auch wohl in manchen pastoralen „Diözesankränzchen" als ein moderner Bilderstürmer, der mit kecker Hand auch an den ältesten Traditionen zu rühren wagt. Es müssen sehr unerfreuliche Erfahrungen gewesen sein, die Wendland zu dem scharfen Wort veranlaßt haben, daß auch der historisch Fühlende weder eine mechanische Übertragung und Identität der in den gleichen Formen sich ausprägenden Anschauungen annimmt, noch die Bedeutung der Aufgabe verkennt, nachzuweisen, wie die alten Formen vom neuen Geiste erfüllt worden sind; und wenn er dann fortfährt: „mögen sie in dieser Betrachtung eine Profanation sehen, — sie sollen wenigstens anderen eine solche Absicht nicht insinuieren, und sich nicht einbilden, das Recht der Methode durch Hinweis auf einzelne Fälle ihres Mißbrauchs bestreiten zu dürfen" [1].

[1] *Σωτήρ*, Ztschr. N. T. W. 1904, 350 ff.

Aber auch dann, wenn man von solchen Gegnern absieht, die in jedem Versuch, historische Schriften historisch zu begreifen und die Religion der nt. Schriftsteller psychologisch zu verstehen, eine Heiligtumsschändung wittern, scheint doch ein Einwand, den man gegenüber der religionsgeschichtlichen Methode erhebt, schwerer in das Gewicht zu fallen, zumal er nicht an irgendeinem beliebigen Punkt der Peripherie sich bewegt, sondern das Zentrum des Glaubens berührt, das ist der Einwand, der es mit dem Begriff der Offenbarung zu tun hat. Durch die religionsgeschichtliche Methode wird, nach der Meinung vieler, der Begriff der göttlichen Offenbarung, wie sie im A. T. angebahnt, in der Person Jesu erschienen, und durch die Männer des N. T. im Sinne ihres Meisters und in der Kraft des göttlichen Geistes weiter vermittelt worden sei, entweder ganz und gar aufgehoben oder doch seines eigentlichen Inhalts beraubt.

Feine hat in seiner Auseinandersetzung mit Gunkel, Wendland und Hausrath diesen Einwand dahin formuliert, daß wenn eine solche Beurteilung des Paulus richtig wäre, wir allerdings besser täten, uns von der Theologie dieses Apostels abzuwenden, und unsere Kirche zum reinen Evangelium Jesu zurückzuführen, welches solange, und noch in der Reformation verkannt worden wäre[1]. Feine erkennt wohl an, daß auch Paulus sein Christusbild und seine gesamten lehrmäßigen Gedanken nur in den Formen der Bildung und Anschauung seiner Zeit darstellen konnte[2], daß seine ganze Art der Darstellung eine gewisse Verwandtschaft mit der kynisch-stoischen Diatribe verrate[3], daß seine Briefe unverkennbare Anlehnung an die griechische Briefform zeigen[4], und daß er auch die Mittel der Darstellung und Veranschaulichung dem griechischen Volksleben seiner Zeit entnehme[5]. Feine gesteht auch gewisse innere Beeinflussungen des Paulus durch orientalische Religionen[6], und auffällige Berührungen mit den Gedanken der Stoa zu[7], so daß es ihm zweifellos ist, wie Paulus

---

[1] Theologie des Neuen Testaments (Leipzig 1910) 246.
[2] S. 245. [3] S. 247. [4] S. 248. [5] S. 249.
[6] S. 249 ff. [7] S. 253 ff.

mit seinem Vorstellungsmaterial in die ausgehende Antike gehört, und nur im Zusammenhang mit ihr geschichtlich verstanden werden kann, aber der Inhalt seines Christusbildes ist durch zeitgeschichtliche Ideen von göttlichen Erlösern unberührt geblieben [1]. Die zentrale Tatsache, von welcher ausgegangen werden muß, ist die religiöse Erfahrung des Apostels [2]; „hätte der Apostel so Wesentliches aus der Erlösungslehre seiner Zeit entnommen, wie es Gunkel und Wendland behauptet haben, so würde das geschichtliche Verständnis der religiös sittlichen Erneuerung des Apostels in seiner Bekehrung sehr erschwert, wenn nicht geradezu unmöglich gemacht“ [3].

Aber läßt sich der Inhalt des Christusbildes wirklich so vollständig von der Form der Darstellung und Veranschaulichung trennen, wie es Feine tun will? Gewiß, — die zentrale Tatsache, von welcher ausgegangen werden muß, wenn man Paulus überhaupt verstehen will, ist die religiöse Erfahrung des Apostels; aber, ganz abgesehen von der späteren Form der Darstellung — mußte sich diese seine religiöse Erfahrung denn nicht auch für ihn selbst in den Formen und Anschauungen vollziehen, die ihm aus seiner ganzen Umgebung heraus geläufig waren? Und sind denn diese Formen wirklich nur etwas so Äußerliches und Abstraktes, daß man sie einfach von einer religiösen Anschauung auf die andere übertragen könnte, ohne daß auch die Formen selbst durch den bisherigen Inhalt irgendwie affiziert werden, und ohne daß diese ihre Ausprägung sich notwendig auch auf den neuen Inhalt überträgt, und ihn nach ganz bestimmten Richtungen wieder beeinflußt, oft vielleicht in der Art, daß es dem Träger solcher religiösen Anschauungen gar nicht recht zum Bewußtsein kommt, wie alte Form und neuer Inhalt gegenseitig aufeinander eingewirkt und sich umgestaltet haben?

Es scheint mir bei Feine dieselbe Beobachtung vorzuliegen, wie man sie auch in dem oben erwähnten neuesten Werk Clemens an wiederholten Stellen machen kann. Bei beiden Gelehrten ist ein großes Verständnis und eine bereit-

[1] S. 260. [2] S. ebd. [3] S. 261.

willige Aufgeschlossenheit für die Resultate der religionsgeschichtlichen Methode vorhanden, solange eben diese Resultate nur dies oder jenes Außenfort berühren; aber bei beiden Männern greift sofort eine starke Zurückhaltung Platz, wenn der eine oder der andere Gegner seine Laufgräben bis an das eigentliche Kernwerk heran zu führen versucht. Man kann den Standpunkt der beiden Gelehrten noch so sehr verstehen, aber man hat bei einer ganzen Anzahl ihrer Positionen immer wieder die Empfindung, daß die von ihnen gezogenen Folgerungen durchaus nicht den aufgestellten Prämissen entsprechen, und daß die größere Konsequenz häufig auf seiten der von ihnen bekämpften Methode liegt.

Eine historische Betrachtungsweise kann sich der Tatsache nicht verschließen, daß das Christentum in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens genau eine solche Winkelexistenz geführt hat, wie dieser oder jener Mysterienkult, und daß die ersten Anhänger des Christentums in ihren breiten Schichten eben nicht zu den Stoikern oder Peripatetikern gehörten, sondern daß sie aus jenen Kreisen stammten, die Paulus I. Kor. I 27—29 vor Augen hat, und daß gerade diese Kreise ihre religiöse Befriedigung nicht in den abstrakten Lehren irgendeiner Philosophenschule, sondern eben in den Mysterienkulten gesucht und gefunden haben. An diese Leute haben die Apostel und ihre Schüler sich mit der neuen Lehre von dem Christus gewendet, und dabei sollen sie das ganze bisherige religiöse Vorstellungs- und Empfindungsleben ihrer Hörer fast völlig ignoriert haben?

Gerade die grundlegenden Begriffe urchristlicher Verkündigung: Wiedergeburt, Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus durch Essen und Trinken, Aufsteigen der Seele bis zur vollen Erkenntnis — alle diese Begriffe sollen die Männer des N. T. erst neu geprägt haben, wenn sie doch, wie eine Vergleichung zeigt, gerade diese Formen und Begriffe fast überall bei ihren Hörern fanden und voraussetzen durften? Das mag eine durchaus richtige kanonische Betrachtungsweise der Entstehung der ersten christlichen Gemeinden und der Gemeindetheologie sein, aber eine historische Methode ist es nicht, wenn man in einer in at. und jüdischen Vorstellungen

erstarrten Frömmigkeit ein höheres Ideal sieht, als in einer lebendigen Religion [1].

Nicht ein Aufheben oder ein Entleeren des Begriffs der göttlichen Offenbarung bedeutet eine gesunde, sich ihrer Schranken bewußte religionsgeschichtliche Methode, sondern sie setzt die umfassende Bedeutung der Offenbarung erst in das rechte Licht, ebenso, wie sie die umfassende Größe der göttlichen Weltregierung erst klar erkennen lehrt. Wenn jede göttliche Offenbarung ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt, und alle diese Einzelziele wieder dem letzten göttlichen Endzweck dienen müssen, der Herbeiführung der Herrschaft Gottes über die Menschen, dann ist nicht einzusehen, warum die Größe göttlicher Offenbarung darunter leiden soll, wenn man sie nicht auf Israel beschränkt, sondern sie auch auf außerjüdischem Gebiet geschehen, und in außerjüdischen Gedankenkreisen wirksam sein läßt. Im Gegenteil! Wie alle die Rinnsale und Ströme religiöser Vorstellungen und religiösen Lebens von einem höheren Willen geleitet allmählich zusammenfließen und einmünden in den großen Strom göttlicher Offenbarung, die mit dem Namen Jesu verbunden ist, wie jedes dieser Rinnsale und Flüßchen bestimmte Bestandteile aus jenen Gegenden mit sich führt, aus denen es stammt, wie das alles bei dem Zusammenfließen ein eigenartiges gemischtes und buntes Farbenbild gibt, und wie dann wieder dieser oder jener Teil allmählich abgestoßen und zurückgelassen wird, und dieser oder jener andere sich mit dem Wasser des Hauptstroms so eng verbindet, daß in einer gewissen Entfernung von den Quellen kaum noch erkannt werden kann, wo die erste Verbindung sich vollzogen hat, und wie sie allmählich immer enger geworden ist — das scheint mir ein treffendes Bild zu sein, um die Beziehungen der religionsgeschichtlichen Forschungen zu dem Begriff der göttlichen Offenbarung, und speziell der christlichen Offenbarung zu bezeichnen.

Heißt es wirklich der Kraft und Tiefe des Hauptstroms Abbruch tun, wenn die Religionsgeschichte das selbstverständliche Verlangen hat, bis zu den Quellen zurückzugehen, um

[1] P. Wendland, Z. N. T. W. 1904 S. 350.

diese oder jene eigenartige Färbung und Mischung des Hauptstroms zu verstehen, und wenn sie bei ihrem Suchen nach den Quellen sich nicht nur bei den in Israel und Babylon entsprungenen begnügt, sondern auch die anderen kleinen und größeren Quellen zu erforschen sucht? Und heißt es wirklich, die Bedeutung dieses Stromes für das Land, durch dessen Ebene er fließt und sie befruchtet, heißt es wirklich, die Bedeutung herabsetzen, wenn ich erkenne, daß gewisse wesentliche Bestandteile des Wassers aus irgendeiner, bisher noch unerforschten Quelle stammen? Sollte gerade dem christlichen Theologen die Offenbarung und die Weltregierung Gottes nicht noch größer und reicher werden, wenn er immer mehr versteht, wie auch die Mysterienkulte des Altertums ihre Schätze hergegeben haben, als das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen war? *Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν . . . καὶ ἀκροβυστίαν* (Rom. III 29).

Freilich darf die religionsgeschichtliche Forschung auch die ihr gezogenen Grenzen nicht leichtfertig überschreiten und aus jeder äußeren Analogie sofort auf innere Abhängigkeit schließen. So verständlich es ist, wenn man in der ersten Freude über neue Funde und Entdeckungen diesen eine größere Bedeutung zuschreibt, als sie in Wirklichkeit besitzen, und so leicht man geneigt ist, unbewiesene Hypothesen für gesicherte Resultate zu halten, wenn sie in unseren Gedankenkreis sich einfügen, so entschieden muß immer wieder betont werden, daß die religionsgeschichtliche Methode genau wie jede andere historische Forschung es zunächst nur mit den äußeren Tatsachen zu tun hat, und daß sie erst von diesen aus durch Vergleiche und Rückschlüsse die inneren Beziehungen aufsuchen und erklären kann. Dabei ist selbstverständliche Voraussetzung, daß bei der geringen Anzahl historischer Urkunden gerade aus den ersten Zeiten der christlichen Religionsgeschichte und bei dem oft sehr fragmentarischen äußeren Zustand dieses Materials wirklich gesicherte Resultate sich selten werden feststellen lassen, und daß wir in vielen wichtigen Fragen über einen größeren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit niemals hinauskommen werden, so lange uns

nicht durch neue Funde auch neue Gesichtspunkte erschlossen werden.

Clemen hat in seinem wiederholt genannten Werk eine Reihe methodologischer Forderungen aufgestellt, die nach seiner Meinung jeder religionsgeschichtlichen Untersuchung zugrunde gelegt werden müssen[1]. Ich führe sie kurz an, damit wir uns ebenso kurz mit ihnen auseinandersetzen können:

1. Eine religionsgeschichtliche Erklärung ist unmöglich, wenn sie mit Notwendigkeit zu unhaltbaren Konsequenzen führt oder gar von solchen ausgeht;

2. vor der Vergleichung muß immer sowohl der Sinn der nt. Stelle, als der Gehalt der damit zu vergleichenden außerjüdischen Anschauung völlig klar gestellt sein;

3. man darf, auch wenn man gemeinsame Keime entdeckt hat, damit nicht schon die ganze Anschauung erklärt zu haben meinen;

4. die zur Erklärung herangezogene außerjüdische Anschauung muß der christlichen wirklich einigermaßen entsprechen — man darf aber auch nicht zu viel verlangen, denn unverändert wird sie selten aufgenommen sein;

5. etwas der Anschauung Entsprechendes muß wirklich schon vorher existiert haben; man kann sonst höchstens fragen, ob nicht ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis besteht; doch darf man auch das nicht übertreiben, denn eine Anschauung kann sehr viel älter sein als die Quelle, in der sie uns zufällig zuerst begegnet, aber das muß dann wieder erst bewiesen, oder wenigstens wahrscheinlich gemacht werden;

6. es muß gezeigt werden, daß und wie eine Anschauung auf das Christentum oder vorher auf das Judentum einwirken konnte.

Die unter Nr. 1—4 erhobenen Forderungen erscheinen so selbstverständlich, daß man sich wundern könnte, warum Clemen sie hier noch einzeln aufzählt; er muß dabei jedenfalls ganz bestimmte Erscheinungen im Auge gehabt haben. Immerhin können seine Forderungen irreführend wirken, und falsche

[1] Religionsgesch. Erklärung des N. T. (Gießen 1909) 10 ff.

Schlüsse auf die Methode als solche zulassen, wenn man es für nötig halten muß, solche Binsenwahrheiten noch besonders zu unterstreichen.

Die unter Nr. 5 aufgestellte Forderung berührt eine außerordentlich strittige Frage. Es ist eine von den Gegnern der religionsgeschichtlichen Forschung wiederholt erhobene Beschwerde, daß man bei einer Übereinstimmung der heidnischen und christlichen Vorstellungen ohne weiteres den heidnischen Vorstellungen die Priorität zuspreche, ohne erst sorgfältig zu untersuchen, ob nicht umgekehrt eine Beeinflussung der heidnischen Vorstellungen durch die christlichen vorliege? Reitzenstein hat den religionsgeschichtlichen Standpunkt solchen Einwendungen gegenüber dahin präzisiert, daß eine solche Beeinflussung in allen den Fällen ausgeschlossen erscheint, in denen die fragliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen vorkommt; sprachliche Entlehnungen aber aus dem Christentum seien von Anfang an so unwahrscheinlich, daß die Beweislast hier immer dem zufalle, der eine Priorität des christlichen Gebrauchs annehmen wollte [1], und Deißmann urteilt über die Frage der sprachlichen Entlehnung, daß jedes Wort, das nicht auf den ersten Blick sich als jüdische oder christliche Neuschöpfung zu erkennen gibt, bis zum Erweis des Gegenteils als gemeingriechisches Wort anzusprechen sei [2]. Gerade hier werden die Fragen über die gegenseitigen Beeinflussungen und über die Schlüssigkeit der angezogenen Beweise immer controvers bleiben.

Die Forderung unter Nr. 6 wird von Clemen selbst in breiterer Ausführlichkeit behandelt, und die Religionen werden von ihm aufgezählt, die nach seiner Meinung auf das Christentum eingewirkt haben könnten. Direkt ablehnend verhält sich Clemen nur gegen eine Beeinflussung des ältesten Christentums durch die indischen Religionen und speziell den Buddhismus. Diese letzten Ausführungen Clemens wird man nur unterschreiben können.

Treten wir nunmehr an die Einzeluntersuchung unseres Schreibens heran, so denken wir sie in der Art zu führen, daß

[1] Hellen. Myster. Rel. 83. [2] Licht von Osten 47.

wir zunächst einen kurzen Überblick über die Resultate der bisherigen Erklärung geben[1], um dann zu zeigen, wie alle diese Stellen in dem Milieu der von uns vermuteten Mysterienreligion ebenfalls ein durchaus harmonisches Bild geben, das vielleicht noch den Vorzug einer größeren Anschaulichkeit und Lebendigkeit hat. Wir beginnen mit der Untersuchung des größeren Abschnitts I 3—IV 11, der nach unserer Meinung eine, bei Gelegenheit einer Taufe gehaltene Ansprache an die eben getauften Christen ist.

I 3. Ob und wie weit der Ausdruck *εὐλόγητος ὁ θεός κτλ.* feststehende liturgische Formel ist, beschäftigt uns hier nicht weiter; die Wahrscheinlichkeit wird von allen neueren Erklärern zugegeben. Dagegen treten wir sofort an eine wichtige Frage, wenn es sich um die religionsgeschichtliche Erklärung des Ausdruckes *ὁ ... ἀναγεννήσας ἡμᾶς κτλ.* handelt. *Ἀναγεννᾶν* kommt nur in unserem Schreiben vor, und zwar außer an dieser Stelle noch I 23. Sowohl Kühl, wie Usteri und Scharfe sind darin einig, daß der Ausdruck auf ein Originalwort Jesu zurückzuführen sei. Kühl meint freilich, daß zu seiner Erklärung die Umschreibung mit dem johanneischen *ἄνωθεν γεννηθῆναι* nicht ganz genüge, wenn sich beide Ausdrücke auch sachlich berühren. Es drücke den Gedanken der Wiederholung bestimmter aus, als bei Johannes und bezeichne entweder: ein früher vorhandenes Leben von neuem ins Dasein rufen, oder — neben dem durch die natürliche Zeugung hervorgerufenen natürlichen Leben ein neues, andersartiges hervorbringen. Gennrich urteilt[2], daß die Elemente dieses Begriffes bereits in der Predigt Jesu und in den Synoptikern enthalten sind; wenn er als fertiger Begriff erst bei den Jüngern hervortrete, deren Leben tatsächlich durch den Glauben an Christus ein von Grund aus neues geworden war, dann liege das in der Natur der Sache. Wir haben aber um

[1] Die von Windisch (in Lietzmanns Hdbch. z. N. T.) gegebene Erklärung der katholischen Briefe habe ich leider nicht mehr benutzen können, da die Arbeit schon in Druck gegeben war, als mir das Buch von Windisch zugänglich wurde.

[2] Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengesch. und religionsgesch. Bedtg. (Berlin 1907) 88.

so weniger Anlaß, die Herkunft der Idee der Wiedergeburt im ursprünglichen Christentum aus außerchristlichen Vorstellungskreisen, insbesondere der Mysterienfrömmigkeit jener Zeit abzuleiten, als es sich zeigt, daß die Wiedergeburtsidee der Mysterien einen ganz anderen Inhalt hat, als die ursprünglich christliche Idee und erst ziemlich spät, parallel mit der christlichen Idee und sicher nicht ohne Beeinflussung durch die letztere einen tieferen geistigen Gehalt gewonnen hat.

Lassen wir zunächst einmal den Ausdruck ganz beiseite, und nehmen wir die von ihm bezeichnete Sache, so ist in erster Linie festzustellen, daß die Juden das Bild von dem Sterben eines alten Lebens und der Wiedergeburt eines neuen Lebens niemals in irgendeiner kultischen Form verwertet haben. Wenn sich also der Gedanke der Wiedergeburt im N. T. an eine kultische Handlung geknüpft findet, so kann dieser Zusammenhang jedenfalls nicht aus der spezifisch jüdischen Gedankenwelt heraus entstanden sein. Nun ist diese Verbindung zwischen Wiedergeburt und kultischer Handlung, nämlich der Taufe, trotz Clemen (S. 175), ganz evident Tit. III 5 *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου κτλ.* und Joh. III 5 *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, wo der Ausdruck III 3 *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* wieder aufgenommen und näher erläutert wird, und aus I Kor. XV 29 geht doch unwiderleglich hervor, daß in Korinth die Sitte bestanden hat, sich für Tote taufen zu lassen, also der Taufe einen sakramentalen Charakter und eine magische Bedeutung zuzuschreiben; und Paulus weist diese Auffassung nicht etwa als etwas Verkehrtes zurück, sondern er sagt: wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist auch die Taufe für Tote nichts nütze — darin liegt also die stillschweigende Voraussetzung, daß, wenn Christus wirklich auferstanden ist, es auch um diese Taufe durchaus nicht etwas so Verkehrtes sein müsse. Es ist interessant zu beobachten, wie sich Gennrich mit der Stelle Tit. III 5 auseinandersetzt. Wenn etwa mit der Taufe als solcher diese Wirkung, nämlich die Wiedergeburt, und nur diese Wirkung verknüpft erscheint, so läge hier schon jene Umbildung der urchristlichen Vorstellungen ins Magische vor, wie sie später

unter dem Einfluß des Mysterienwesens tatsächlich erfolgt (S. 9); das aber ist unmöglich, denn der Nachweis, daß bereits im N. T. Lehrgedanken oder Kultusanschauungen von hellenischer Mysterienfrömmigkeit beeinflußt seien, läßt sich nicht erbringen; in eschatologischer Bedeutung aber kann *παλιγγενεσία* hier auch nicht gefaßt werden (S. 12); es bleibt also nichts anderes übrig, als auf die aus Cicero und Josephus bekannte Übertragung der Bedeutung des Begriffes *παλιγγενεσία* zurückzugehen, nämlich die nach einem Zustand äußerer oder innerer Lebenshemmung eintretende Befreiung von einem inneren Druck, die in dem freudigen Gefühl eines gesicherten Daseins empfunden wird. Allerdings würde diese Verwendung in der altchristlichen Literatur einzig dastehen.

Gennrich erkennt also an, daß eigentlich an der Stelle Tit. III 5 eine magische Vorstellung von der Taufe anzunehmen sei — das aber könne nicht sein, denn der Nachweis kann nicht erbracht werden, daß die Mysterienfrömmigkeit auf die Vorstellungen des N. T. eingewirkt habe. Warum erbringt denn Gennrich aus dieser Stelle nicht den Nachweis? Statt dessen erscheint es ihm richtiger, aus dem Sprachgebrauch des Cicero oder Josephus einen Ausdruck herüber zu nehmen, dessen sonstige Verwendung in der ganzen altchristlichen Literatur allerdings nicht nachgewiesen werden kann, nur um nicht irgendeine tiefere Abhängigkeit des Urchristentums von den Mysterienkulten anzunehmen. Auch an der Stelle I Petr. II 2 scheint mir der Ausdruck *ἀρτιγέννητα* sich nur auf die durch die Taufe geschehene Wiedergeburt anwenden zu lassen, besonders wenn man das *ἀρτιγέννητα* II 2 mit dem *νῦν σώζει* III 21 vergleicht.

Wenn also dieser an verschiedenen Stellen des N. T. beobachtete Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt und der kultischen Handlung der Taufe sich aus dem vorchristlichen Judentum nicht ableiten läßt, und wenn uns selbst die Ausdrücke *ἀναγεννᾶσθαι* (nur Si. prol. 20), *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, *παλιγγενεσία* in der LXX nicht begegnen, wo liegen dann die Anknüpfungspunkte für diese Ausdrücke und für die durch dieselben bezeichneten Gedanken?

Dieterich hat m. E. überzeugend nachgewiesen[1], wie die Vorstellungen von dem Sterben des alten, des früheren Menschen und dem Geborenwerden eines neuen Menschen in den religiösen Gedanken und Riten vieler Völker eine hervorragende Stelle hatten; wir beschränken uns hier darauf, diese Gedanken an einzelnen besonders markanten Stellen der Mysterienkulte nachzuweisen:

1. Der Berliner Zauberpapyrus I 37 (ed. Parthey Abhandl. der Akademie der Wiss. 1865, 21) schildert nach einer Anrufung des *Ἀγαθὸς δαίμων*, sich mit dem Mysten zu vereinigen, diese *λῆψις παρέδρου* in folgender Weise (ich lege die Ergänzung von W. Kroll, Philologus LIV 564[2] zugrunde): *Καὶ τίθει σεαυτὸν πρὸς χρῆσιν τῆς βρώ[σεως τοῦ] δείπνου καὶ τῆς προκειμένης παραθέσεως . . . . κρύβε κρύβε τὴν πρ[ᾶξιν ἁγνὸν τηρήσας σ]αυτὸν ἐν ἡμέρ[αις γ′ ἀπὸ] συνουσίας καὶ γυναικ[ός.* Hier tritt also der Gedanke klar heraus, daß die Weihe zum Mysten durch eine geschlechtliche Liebesvereinigung des Adepten mit dem Gott vollzogen wird. Denn das Enthalten wird meist deshalb gefordert, damit der so Vorbereitete rein ist für die Vereinigung mit dem Gotte, s. E. Fehrle, Kultische Keuschheit, RGVV VI 3 ff.

2. Reitzenstein führt[3] die Geschichte aus Josephus (Antqq. XVIII 65 ff.) an, in welcher die Veranlassung zu der Zerstörung des Isistempels in Rom im Jahre 19 n. Chr. erzählt wird: Ein junger Römer war in Liebe zu der Frau eines anderen entbrannt, und da seine Annäherungsversuche vergeblich geblieben waren, ließ er durch den von ihm bestochenen Isispriester der Frau mitteilen, daß der Gott Anubis sich mit ihr zu vereinigen wünsche. In großer Freude und mit voller Zustimmung ihres Mannes begibt sich die Frau am Abend in den Tempel der Göttin; hier wird sie in das Innere geführt, die Türen werden von dem Priester geschlossen, und die nichtsahnende Frau vollzieht mit dem Römer Mundus, der sich eingeschlichen hatte, die geschlechtliche Vereinigung in dem festen Glauben, daß der Gott Anubis sie dieser Ehre

[1] Eine Mithrasliturgie (2. Aufl. Leipzig 1910) 157 ff.

[2] Mir nachgewiesen von R. Wünsch, dem ich auch für verschiedene andere Hinweise zu danken habe.

[3] Poimandres 228.

gewürdigt habe, und rühmt sich noch am folgenden Tage der ihr widerfahrenen Auszeichnung. Daraus geht unwiderleglich hervor, daß in den Isismysterien der Glaube herrschte, daß man durch eine Vereinigung mit dem Gott zu einem höheren Grad der Erkenntnis und des Lebens gelangen könne, und daß diese Vereinigung in grob sinnlicher Weise gedacht werden konnte.[1]

3. Eine leise Umbiegung dieser grob sinnlichen Anschauung finden wir in dem, unter dem Namen des Astrampsychos überlieferten Zaubergebet, dessen Unklarheit durch Reitzensteins Zweiteilung geschwunden ist, und in welchem der Adept die Bitte an Hermes um Vereinigung mit ihm richtet: *Ἐλθέ μοι κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν, ... [ἐλθέ] μοι, κύριε Ἑρμῆ, καὶ δός μοι χάριν τροφὴν νίκην εὐημερίαν ἐπαφροδισίαν προσώπου εἶδος ἀλκὴν ἀ[πὸ] πάντων καὶ πασῶν.* Auch hier klingt der Gedanke der geschlechtlichen Vereinigung durch; s. A. Dieterich, Mithrasliturgie 97.

Wir stellen als bisher gefundenes Resultat fest, daß in verschiedenen alten Mysterien die Erlangung einer höheren Erkenntnis und eines reicheren Lebens an eine Vereinigung mit dem Gott geknüpft war, und daß diese Vereinigung in grobsinnlicher Weise durch einen geschlechtlichen Zeugungsakt als vollzogen gedacht wurde. Ob der Gott selbst der Zeugende war, oder ob sein Eingehen in den Menschen nach Analogie des Zeugungsaktes gedacht wurde, ist nicht so wichtig gegenüber dem Hauptgedanken, daß die Weihe zu einem höheren Leben mit dem Bild einer Zeugung eng verknüpft war.[2]

Es entspricht nur dem Gesetz der Entwicklung, wenn derartige grobsinnliche Kultgebräuche allmählich verfeinert und vergeistigt wurden, nur daß dabei die doppelte Möglichkeit eintreten konnte, entweder, daß die ursprüngliche heilige Handlung zur unverstandenen Repräsentation erstarrte, oder daß sie eine Umdeutung empfing, nach der nur die Seele solcher Vermischung mit der Gottheit gewürdigt wird, oder auch, daß eine künstliche Überreizung der Phantasie eine Art inneren und dennoch körperlichen Erlebens herbeiführen sollte[3]

[1]) S. O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos (Leipzig 1911) 17 u. bes. 21.
[2]) Weinreich 29. [3]) Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligion 21.

Die Erstarrung zur unverstandenen Repräsentation begegnet uns z. B. in den Prozessionen mit dem Phallus an den ländlichen Dionysien[1], oder auch bei den Festbräuchen der Liberalien, wo in manchen Gegenden Italiens zu Ehren des Liber ein großer Phallus zu Wagen auf dem Lande umher und in die Stadt gefahren wurde, und der Phallus, während dessen Umzug allerlei anzügliche Scherze und Lieder im Schwange waren, von einer Matrone öffentlich bekränzt wurde[2]. Die mehr geistige Umdeutung und die Umformung der ganzen Handlung in einen Akt inneren und dennoch körperlichen Erlebens durch Überreizung der Phantasie begegnet uns gerade bei dem Begriff Wiedergeburt in einer ganzen Reihe von alten Mysterienkulten.

1. Reitzenstein hat[3] auf den demotischen Papyrus des Louvre 3452 vom Jahre 56/57 v. Christo verwiesen, dessen Text lehre, wie man nach dem Tode oder im Zauber andere Gestalten annehmen (also Gott werden) könne. Die letzte Abbildung dieses Papyrus zeige den Menschen zerlegt in seine sieben Glieder — der Kopf ist besonders gelegt. „Von frühester Zeit bis in das alte Reich finden wir die befremdliche Sitte, dem Toten den Kopf abzuschneiden, die einzelnen Glieder auseinander zu lösen, das Fleisch abzukratzen, und die Gebeine dann wieder in Ordnung und zwar in der Stellung des menschlichen Embryo zusammen zu fügen. Den Sinn gewinnt Wiedemann überzeugend aus den Pyramidentexten und dem Totenbuch. Die Wiederzusammenfügung bedeutet die Erneuerung des Lebens, also die *παλιγγενεσία*. So vollzieht sie die Gottheit oder der Tote selbst: *Pepi a réuni ses os, il s'est rassemblé ses chairs* (*ἑαυτὸν συλλέγει*), oder *Nout te donne ta tête, elle te fait cadeau de tes chairs, elle t'apporte ton coeur en ton ventre.*"

Hier ist also nicht der Gedanke der Wiederbelebung eines gestorbenen Körpers, sondern wie die ganze Art der Bestattung zeigt, die völlige Neugeburt das ausschlaggebende Moment,

---

[1] H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, RGVV I (Gießen 1903) 191.

[2] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (München 1902) 244.

[3] Poimandres 368.

und die *παλιγγενεσία* kann natürlich erst erfolgen, nachdem das alte Leben gestorben ist.

2. In den Metamorphosen des Apuleius lesen wir (XI 21): *Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere cursus salutis curricula*[1]; ausdrücklich wird dieses *renasci* als eine Wanderung bis zu den Gefilden des Todes und eine Rückkehr zum Licht bezeichnet: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine* (Kap. 23).

3. Iulius Firmicus Maternus (*de errore profanarum religionum* ed. Ziegler) berichtet[2] über den Mysterienkult des Attis (XVIII 1f.): *Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'de tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici'. quod graeco sermone dicitur ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.* — Hier wird der Myste, der in die *interiores partes*, also in das Adyton zugelassen werden will, ein *homo moriturus* genannt, also muß das, was in dem Adyton mit ihm geschah, ein Sterben gewesen sein, und sein Herauskommen aus dem Adyton ist dann das *renasci*, die Wiedergeburt gewesen; nennen sich doch auch die Mysten, die sich dem Taurobolium unterzogen haben, auf einer großen Anzahl von Grabinschriften selbst mit dem Namen *in aeternum renatus*[3].

4. In der Naassener Predigt wird von den Phrygiern er-

[1] Dieterich, Mithrasliturgie 162; Reitzenstein, Hellen. Myster. Rel. 67; de Jong, Das antike Mysterienwesen (Leiden 1909) 203f.

[2] Hepding, Attis 49; Dieterich, Mithr. Lit. 103 und 162.

[3] Cumont, Oriental. Relgg. im röm. Heidentum (Leipzig 1910) 82; Gruppe, Griechische Mythologie (München 1906) 1541 Anm. 7.

zählt (158, 59; 158, 68)[1]: *λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες [τὸν] αὐτὸν τοῦτον καὶ νέκυν, οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι· οἱ δὲ αὐτοί, φησί, Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον πάλιν ἐκ μεταβολῆς λέγουσιν θεόν κτλ.* Auch hier ist es wieder das Bild des Sterbens, das im Vordergrunde steht; erst dann ist es möglich, Gott zu werden, also zu einem höheren Leben zu gelangen.

5. Sallust. philos. de diis et mundo cap. IV: *εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος.* — Das ist zwar eine spätere Quelle, aber doch derselbe Gedanke, wie er uns schon wiederholt begegnet ist, daß vor der Erhebung zu den Göttern ein völliges Aufhören des vergangenen Lebens liegt — dann erst tritt die Wiedergeburt ein.

Ich füge zum Schluß noch eine Stelle aus der jüngeren Poimandresschrift hier an, deren Datierung eine sehr unsichere ist. Reitzenstein selbst will das XIII. Kapitel, das von der Prophetenweihe handelt, etwa in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzen, doch fühlt er selbst die Unsicherheit dieser Datierung[2]. Ob die Schrift wirklich, wie Reitzenstein meint, von christlichen Einflüssen frei ist, scheint mir doch sehr diskutabel: ich führe deshalb diese Stelle auch nur an, ohne irgendwelche Schlüsse für die Beeinflussung urchristlicher Anschauungen daraus zu ziehen. Nachdem Hermes in den *γενικοῖς λόγοις* nur *αἰνιγματωδῶς* geredet hat, und nur im allgemeinen den Grundsatz aufgestellt hat, *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλινγενεσίας*, möchte Tat jetzt *τὸν τῆς παλινγενεσίας λόγον μαθεῖν*, und wissen, *ἐξ οἵας μήτρας ἀναγεννηθῆς, σπορᾶς δὲ ποίας;* Die Unwissenheit und geistige Blindheit des Schülers wird immer wieder hervorgehoben, so besonders auch die Frage: *τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλινγενεσίας;* Die *παλινγενεσία* gehörte, wie wir von Apuleius wissen, seit den ältesten Zeiten zu den Mysterien der Isis.

Und nun fassen wir zusammen!

[1] Poimandres 93. [2] Poimandres 216.

Zu wiederholten Malen begegnet uns in den religiösen Anschauungen der Mysterienkulte die Lehre, daß jemand, ehe er Vollmyste wird, die Wiedergeburt erlebt haben muß. Dieser Akt der Wiedergeburt wurde zum Teil in grob sinnlicher Weise nach Analogie der menschlichen Zeugung gedacht, zum Teil verfeinert und vergeistigt, und mit Überreizungen der menschlichen Phantasie verbunden. Durch die Wiedergeburt erhält der Myste auf magische Weise eine höhere Erkenntnis und sie befähigt ihn zu einem höheren Leben, dem Gottsein. Die Wiedergeburt selbst, die als eine völlige Neuschöpfung gedacht wird, ist mit bestimmten kultischen Handlungen verknüpft, mögen diese in dem Hinabsteigen in das Adyton, in der *λῆψις παρέδρου*, in den Taurobolien oder in der Besprengung der Mysten mit Wasser bestehen.

Wenn wir nun an einzelnen Stellen des N. T. ebenfalls die Anschauung von der sakramentalen Bedeutung der Kultushandlungen, und besonders der Taufe finden, und wenn der Zusammenhang zwischen Wiedergeburt und Kulthandlung aus jüdischen Gedankenkreisen, wie wir sahen, nicht hergeleitet werden kann, sollen wir dann entweder auf ein unbekanntes Originalwort Jesu zurückgehen, oder eine Anleihe bei Cicero und Josephus machen, die sich aber sonst wieder in der ganzen altchristlichen Literatur nicht belegen läßt, oder sollen wir nicht ruhig zugestehen, daß hier in der Tat Entlehnungen aus der Sprache und dem Kult der Mysterien vorliegen?

Dennoch stellen wir die Entscheidung über die Herleitung des *ἀναγεννᾶν* an unserer Stelle zunächst noch zurück, da es immerhin mißlich ist, aus singulären Erscheinungen sofort auf Abhängigkeit schließen zu wollen. Wir prüfen deshalb zunächst, ob der weitere Gedankenzusammenhang unseres Schreibens unsere Vermutung bestätigt oder abweist.

I 4. Das Endziel der Wiedergeburt, das in v. 3 schon mit den Worten *ἐλπὶς ζῶσα* bezeichnet worden war, wird in v. 4 noch einmal mit dem Ausdruck *κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος, τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς* genannt. Die Exegeten nehmen diese vier näheren Bestimmungen der *κληρονομία* einfach als gegeben hin, ohne zu untersuchen, ob nicht gerade die Häufung und gerade diese Zusammenstellung

der Epitheta bestimmte Rückschlüsse zulasse. Sie begnügen sich mit der einfachen Worterklärung, und sehen, wie Usteri in *ἄφθαρτος* eine ontologische, in *ἀμίαντος* eine moralische und in *ἀμάραντος* eine ästhetische Bestimmung, während Kühl darin die Darstellung der Qualität des überweltlichen, und darum mit weltlichen Einflüssen unverworrenen Heilsguts im Gegensatz zu der irdischen Heilserwartung Israels sieht, deren Objekt der Vergänglichkeit, der Befleckung und dem natürlichen Wechsel von Blühen und Verwelken ausgesetzt ist. Als at. Sachparallelen will Kühl Jes. XXIV 3 *φθορᾷ φθαρήσεται ἡ γῆ καὶ προνομῇ προνομευθήσεται ἡ γῆ*, Jerem. II 7 *καὶ εἰσήλθετε καὶ ἐμιάνατε τὴν γῆν μου, καὶ τὴν κληρονομίαν μου ἔθεσθε εἰς βδέλυγμα* und Jes. XL 6 *πᾶσα σάρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου* herangezogen wissen.

Gewiß ist eine solche Erklärung möglich, aber wahrscheinlich ist sie nicht. Selbst wenn der Schreiber unserer Worte diese drei Sachparallelen in seinem eigenen Denken sofort bereit gehabt hätte und sie nur zu vereinigen brauchte, um ein lebenswahres Bild zu erhalten, soll er dann dieselbe genaue Bibelkenntnis und dieselbe Gedankenarbeit auch ohne weiteres bei seinen Hörern bzw. Lesern vorausgesetzt haben? Dasselbe Bedenken trifft auch Gunkels Erklärung, der verschiedene Apokalypsen zur sachlichen Erklärung heranziehen will, in denen von einem wunderbaren Land im Himmel geredet wird, daß die Frommen ererben sollen. Da stehen die Bäume der Unsterblichkeit, deren Blätter nicht welken, und dies unverwesliche Paradies ist durch eine hohe unzerstörbare Mauer geschützt, damit es durch nichts Unreines befleckt werde. Würde das ganze Bild nicht an Anschaulichkeit und an Lebendigkeit gewinnen, wenn es gelänge, diese Ausdrücke gerade in dieser Zusammenstellung aus einer einzigen religiösen Anschauung heraus zu erklären, die dem Verfasser und seinen Hörern geläufig gewesen ist, so daß sie sofort wußten, welche Positionen er mit diesen Negationen treffen wollte? Ich versuche diese Erklärung.

Wir hatten bei dem Begriff Wiedergeburt gesehen, daß die Entlehnung dieses Begriffes aus den Mysterienkulten eine größere Wahrscheinlichkeit für sich habe, als der Versuch,

ihn auf andere Weise zu erklären. Fassen wir jetzt einen bestimmten Mysterienkult in das Auge, und suchen wir uns die Kulthandlung zu rekonstruieren, durch welche der Adept zum Mysten wurde, also die Kulthandlung der Wiedergeburt! Wir denken an den phrygischen Kult der Kybele. Allerdings sind die Quellen, die uns über diesen Kult zu Gebote stehen, nicht gerade sehr zahlreich; immerhin vermögen wir uns auf Grund ihrer Angaben ein für unsere Zwecke genügend klares Bild zu machen.

Die Weihe zum Mysten geschah im Taurobolium, durch welches man die zeitliche, oder gar die ewige Wiedergeburt der Seele zu erlangen hoffte. Eine lebendige Schilderung eines solchen Tauroboliums gibt uns Prudentius Peristephan. X 1006 ff. (Hepding 65). Nachdem die Vorbereitungen beschrieben sind, besonders, wie der Stier auf dem über die Grube gelegten Holzrost geschlachtet worden ist, fährt er fort:

tum per frequentes mille rimarum vias
inlapsus imber tabidum rorem pluit,
defossus intus, quem sacerdos excipit
guttas ad omnes turpe subiectans caput,
et veste et omni putrefactus corpore.

quin os supinat, obvias offert genas,
supponit aures, labra, nares obicit,
oculos et ipsos perluit liquoribus,
nec iam palato parcit et linguam rigat,
donec cruorem totus atrum conbibat.

postquam cadaver sanguine egesto rigens
conpage ab illa flamines retraxerint,
procedit inde pontifex visu horridus,
ostentat udum verticem, barbam gravem,
vittas madentes atque amictus ebrios.

hunc inquinatum talibus contagiis,
tabo recentis sordidum piaculi,
omnes salutant atque adorant . . . . .

Wir fügen eine ähnliche Schilderung aus dem *Carmen incerti contra paganos* hier gleich an, weil sie sich mit der vorhergehenden Schilderung deckt (v. 57 ff. Hepding 61):

quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,
inflatus dives, subito mendicus ut esses?
obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta,
sub terram missus, pollutus sanguine tauri,
sordidus, infectus, vestes servare cruentas,
vivere cum speras viginti mundus in annos?

In der Tat ein Bild, das für fein empfindende Nerven nicht gerade berechnet erscheint, der aus der Grube heraussteigende, mit Blut von oben bis unten überströmte Myste, den die Volksmenge nun als Gott verehrte.

Zu den notwendigen Requisiten eines Mysten gehörte auch ein Kranz, den er auf dem Haupt trug. Tertullian (de praescr. haeret. 40; cf. Dieterich 91) erzählt uns: *Mithra signat illis in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam.* Und wenn man diese Angaben Tertullians nicht auf unseren Fall anwenden will, weil sie ein ziemlich spätes Zeugnis darstellen, und weil sie sich auf den Mithraskult beziehen, so verweisen wir auf die Mysterieninschrift aus Andania, die sich auf den in Andania geübten Mysteriendienst zu Ehren der Demeter bezieht und aus dem Jahre 54 v. Chr. stammt (H. Sauppe, Die Mysterieninschrift aus Andania, Abh. d. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1860), wo wir S. 229 Zeile 13 lesen: *Στεφάνους δὲ ἐχόντων οἱ μὲν ἱεροὶ καὶ ἱεραὶ πῖλον λευκόν, τῶν δὲ τελουμένων οἱ πρωτομύσται στλεγγίδα. ὅταν δὲ οἱ ἱεροὶ παραγγείλωντι, τὰμ μὲν στλεγγίδα ἀποθέσθωσαν, στεφανούσθωσαν δὲ πάντες δάφνᾳ.*

Vgl. auch die Nachricht des Sallust philos. de diis et mundo Kap. IV (s. o. S. 44).

Die letzten Worte aus dem *Carmen incerti* zeigten uns, daß die Weihe, wie sie der Myste durch das Taurobolium erhielt, nach 20 Jahren erneuert werden mußte, und auf einer Anzahl von Inschriften finden wir diese Sitte bestätigt. Die Inschriften stammen aus dem IV. Jahrhundert, und lauten, so weit die Wiederholung des Tauroboliums darin erwähnt wird (CIL VI 502; Hepding 87): . . . . . u(xor?) c(larissima) f(emina), | sacerdus maxima | M(atris) D(eum) M(agnae) I(daeae),

taurobolio | criobolioque repeti|to diis omnipotenti|bus M(atri) D(eum) et Atti | aram dicavit.

CIL VI 504, Hepding 88: Vota Faventinus bis deni | suscipit orbis | ut mactet repetens aurata | fronte bicornes.

CIL VI 511, Hepding 90: M. D. M. I. | iterato viginti annis exp(le)|tis taurobolii sui aram constituit | et consecravit.

Fügen wir nun noch hinzu, daß das Gewand, welches der Myste bei seiner Weihe trug, als sein Himmelsgewand für ihn so lange im Tempel aufbewahrt wurde[1], bis er den Akt der Wiedergeburt erneuerte, so haben wir das Material zusammen, um die Auswahl und die Zusammenstellung der Epitheta an unserer Stelle zu verstehen.

Ἄφθαρτος heißt die *κληρονομία* der Christen im Gegensatz zu der durch die Mysterienweihe erlangten, die nach 20 Jahren wieder erneuert werden mußte; *ἀμίαντος* wird sie genannt im Gegensatz zu dem blutbefleckten „Himmelskleid", mit welchem der Tauroboliatus bei seinem Heraufkommen aus der Grube bekleidet war; *ἀμάραντος* ist das Erbe des Christen im Gegensatz zu dem verwelklichen Kranz, den der Myste bei seiner Weihe auf dem Haupt trug; und *τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς* ist das Erbteil der Christen, wieder im Gegensatz zu dem Himmelskleid des Mysten, das bis zu der Wiederholung der Weihe für ihn im Tempel aufbewahrt wurde. Ich glaube, den Beweis erbracht zu haben, daß eine andere Erklärung als die bisher übliche sehr wohl möglich ist, und daß das ganze Bild jedenfalls anschaulicher und lebendiger wird, wenn man die Ausdrücke aus einer einzigen zugrunde liegenden religiösen Anschauung erklären kann, als wenn man verschiedene Bilder und Gedankenkreise zur Erklärung heranziehen muß, um die Wahl der Epitheta ornantia an unserer Stelle zu verstehen.

Aber lassen sich nun wirklich derartige Schlüsse aus den mitgeteilten Nachrichten und Inschriften ziehen? Kann man die Taurobolien im Kybeledienst so früh nachweisen, daß wir folgern können, der Verfasser unseres Schreibens habe diesen heidnischen Mysterienkult gekannt und ihn treffen wollen?

---

[1] Reitzenstein 32. S. auch das Carmen incerti contra paganos (o. S. 48).

Clemen behauptet[1], daß der Ritus der Taurobolien und Kriobolien auch in den Kybelekult erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, und noch später in die Mithrasmysterien eingedrungen sei. Nun hat aber Wissowa[1] darauf hingewiesen, wie eine der ältesten datierten Taurobolieninschriften, aus Lugdunum vom Jahre 160 stammend, den lugdunensischen Taurobolienkult ausdrücklich von dem römischen Vaticanum herleitet, so daß also der römische Tauroboliendienst im Jahre 160 schon eine Zeit bestanden haben mußte. Wenn nun ferner die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Rom ebenso, wie einst den Kybeledienst, so auch später die Taurobolien auf demselben Wege, nämlich aus Phrygien übernommen hat, und wenn man doch für die Festwurzelung eines solchen Kultus immerhin auch in Phrygien eine Reihe von Jahren annehmen muß, ehe er seine Ausläufer nach Rom hinüber senden konnte, so werden wir doch wohl weiter hinauf gehen müssen, als Clemen es tut, und die Anfänge des Taurobolienkults in Phrygien auch mit dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts zusammenfallen lassen dürfen; damit aber sind wir in dieselbe Zeit gelangt, in welcher auch unser Schreiben von einer großen Anzahl von Gelehrten angesetzt wird. Die historische Situation also spricht jedenfalls nicht dagegen, daß der Verfasser mit den Worten I 4 den Taurobolienkult hat treffen wollen.

v. 5. *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν κτλ.* v. Soden erklärt den Gebrauch des Ausdruckes *φρουρουμένους* als sinniges Gegenstück zu dem *τετηρημένην εἰς ὑμᾶς* (v. 4); das Erbe ist aufbewahrt für die Leser, und die Leser werden wieder aufbewahrt für das Heil. Kühl meint, daß die Christen sich gleichsam in einer *φρουρά* befinden; die schützende Mauer, welche sie umgibt, ist die *δύναμις θεοῦ*. Nun brauchen sie sich nicht zu fürchten vor feindlichen Mächten, welche sie in das Verderben bringen könnten, davor werden sie nur bewahrt, wenn sie *πίστις* üben, d. h. festhalten am Gottvertrauen trotz der Leiden; durch die Leistung der *πίστις* unterstellt sich der Christ eben jener *δύναμις θεοῦ*. Auch Usteri faßt *φρουρουμένους* passivisch, ohne daß freilich

[1] S. o. 24. [2] Religion und Kultus der Römer (München 1902) 267.

die Aktivität des zu Bewahrenden übersehen wäre; diese sei vielmehr durch das *διὰ πίστεως* gefordert. Das Endziel der Bewahrung ist die *σωτηρία*. Der Gedanke der ganzen Stelle ist also der, daß die Leser objektiv durch die Macht Gottes, gleichsam wie durch eine schützende Mauer bewahrt werden für die am Ende der Zeiten eintretende endgültige Errettung, wenn sie selbst das subjektive Vertrauen auf diese rettende Macht Gottes mitbringen.

Auch hier stellen wir zunächst fest, daß dieser Gedankengang gewiß einleuchtend ist, dennoch versuchen wir einen anderen Weg der Erklärung. Es ist sehr wohl von den Exegeten empfunden worden, daß man das aktive Moment in dem ganzen Gedanken doch keineswegs außer acht lassen dürfe; nur will es mir scheinen, daß diese Hervorkehrung des aktiven Moments in den Worten *διὰ πίστεως* eine recht schwächliche sei; mehr zur Geltung kommt das aktive Moment jedenfalls, wenn man *φρουρουμένους* medial faßt, ohne daß dadurch die *δύναμις θεοῦ* irgendwie verkürzt zu werden braucht. Der Verfasser hat seinen Hörern gesagt: das unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe, zu dem uns Gott wiedergeboren hat, liegt für euch aufbewahrt im Himmel da; aber — so fährt er nun fort — es ist an eine Bedingung geknüpft: ihr müßt euch durch den Glauben selbst in Bewachung halten für das Heil, das in der letzten Zeit offenbart werden wird, und ihr könnt es, denn die schützende Mauer, die euch umgibt, ist die Kraft Gottes. So ist die *δύναμις θεοῦ* also gleichsam die *φρουρά*, innerhalb deren die Hörer sich selbst bewahren und bewachen sollen, bis die Zeit der Endoffenbarung auch für sie kommen wird.

Fassen wir den Gedanken so — und so weit ich sehe, besteht weder ein formales noch sachliches Bedenken dagegen —, so gewinnen wir eine überraschende Parallele zu einer in den Mysterienkulten geübten Sitte, und das ganze Bild tritt in eine andere Beleuchtung. Reitzenstein hat gegen Preuschen und Cumont nachgewiesen[1], daß die *κάτοχοι* im Serapeum zu Memphis im 2. Jahrhundert v. Chr. wirklich als Gefangene

[1] Hellen. Myster. Rel. 72 ff.; s. a. A. Dieterich, Berl. philol. Wochenschr. 1905, 13 ff.

Gottes zu betrachten seien. Diese *κάτοχοι* hielten sich freiwillig an dem betreffenden Ort und warteten, bis der Ruf des Gottes an sie erging, um die Weihen zu empfangen. Manche müssen lange warten — bei einzelnen wird uns von einer 10—12jährigen Wartezeit erzählt, während deren sie sich innerhalb des Schutzbezirks des Tempels aufhielten; dagegen ging bei der Weihe des Apuleius alles Schlag auf Schlag. Auch Apuleius hat, um die Weihe zu erlangen, ganz in dem Tempel Wohnung genommen, und wird mit beständigen Träumen und Gesichtern begnadet, bis endlich die Göttin seine Zulassung befiehlt[1]. So gelangt Reitzenstein zu dem Schluß, daß die *κάτοχοι* oder *δέσμιοι* des Serapis und der Isis die Novizen sind, die in der Hoffnung auf die Weihen oft jahrelang, ja lebenslang im Tempelgebäude dienen[2].

Allerdings beziehen sich diese von Reitzenstein erwähnten Mitteilungen nur auf den Mysterienkult der Isis, doch findet sich der Gedanke, daß der Novize auf die Berufung des Gottes oder der Göttin zu warten habe, auch in anderen Mysterien[3]; dann aber wird auch der weitere Schluß nicht übereilt sein, daß man diese Wartezeit, ebenso, wie es uns von Apuleius berichtet wird, innerhalb der Tempelmauern in freiwilliger Haft verbrachte, um auf den Ruf der Gottheit sofort zur Stelle zu sein, und die Weihe zu empfangen.

Ich behaupte keineswegs, daß der Gedanke an die Novizen der Mysterienkulte, die sich in freiwilliger Tempelhaft halten, um auf die Offenbarung der Gottheit zu warten, dem Verfasser vorgeschwebt haben müsse; jedenfalls aber spricht auch kein zwingender Grund gegen eine solche Annahme, und an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt das Bild gewiß, wenn der Verfasser an dieses, seinen Hörern bekannte Bild aus dem Mysterienkult anknüpft, und ihnen sagt: solche Novizen seid auch ihr jetzt, nun haltet auch ihr euch in der *φρουρά* innerhalb des Schutzbezirks der *δύναμις θεοῦ*, und wartet, bis auch für euch die volle Offenbarung der *σωτηρία*

[1] S. 71. [2] S. 80.

[3] CIL VI 406: *quos elexit Iupiter Optimus Maximus Dolichenus sibi servire.*

kommt; sie kann sehr schnell kommen, daß ihr dann dazu bereit seid.

Den Ausdruck *σωτηρία* lassen wir hier zunächst beiseite, da wir bei der Erklärung der Stelle II 2 Gelegenheit haben werden, uns eingehender mit ihm zu beschäftigen.

So hat der Verfasser über den Grund ihres neuen Lebens gesprochen — nun konstatiert er die Berechtigung ihrer Freude über das ihnen zuteil gewordene große Gut und führt ihnen dessen Größe noch einmal zu Gemüte durch den Hinweis darauf, wie die Männer und Propheten des Alten Bundes einen Blick in dieses Geheimnis zu tun begehrt hätten, das nun ihnen, den von Gott Berufenen, offenbart worden sei (v. 11 ff.). Auch hier will es mir scheinen, daß der Verfasser ganz bestimmte Gedankenkreise bei diesen Worten voraussetzt, nämlich die in den Mysterien herrschende Anschauung von einer Geheimwissenschaft und einer Geheimliteratur, die nur der zu lesen und zu lösen verstehe, der von der Gottheit dazu berufen und vorherbestimmt sei. Reitzenstein weist bei der Besprechung der Zauberschriften in den Mysterienkulten auf das Beispiel Philos hin[1], der ebenfalls bestimmte Abschnitte seiner Schriften als Mysterien bezeichnet habe, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er versteht. Konventionelle, etwa aus Plato weitergebildete Phrase könne das nicht sein; vielmehr beruhe Philos ganze religiöse Stellung und Selbsteinschätzung darauf; noch weniger aber könne es dem Judentum entnommen sein, so daß in der Tat die einzige Erklärung in der damaligen hellenistischen Theologie liege, die immer mehr darauf ausgegangen sei, die Geheimnisse Gottes zu deuten. Es sei das eine neue Bestätigung dafür, daß eine, der erhaltenen im Grundcharakter ähnliche Literatur schon zur Zeit Philos bestanden habe; sie schließe an die Form alter Geheimliteratur an und habe die Überzeugung, daß die Gotteskraft dieser neuen Offenbarung nur den von Gott Berufenen oder Vorherbestimmten fühlbar werden könne. — In der Tat mußte gerade dieser Gedanke für Menschen, die mit dem Mysterienwesen ihrer Zeit bekannt waren, ein durchaus

[1] Hell. Myster. Rel. 37 ff.

geläufiger und wohl geeigneter sein, sie mit dem freudigen Stolz zu erfüllen, daß sie nun als Christen in einen Kreis solcher Eingeweihten getreten waren, denen die tiefsten göttlichen Geheimnisse offenbart werden sollten, in die selbst die Engel gerne einen Blick getan hätten.

Der Größe dieser Gabe entspricht nun aber auch die Größe ihrer Pflicht, als „Kinder des Gehorsams" ein neues Leben zu führen und sich stets des Opfers zu erinnern, das für sie gebracht worden ist; sie sind ja v. 23 *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*; v. Soden findet in dem folgenden v. 24 den deutlichen Beweis dafür, daß die *σπορὰ φθαρτή* als *σαρκική* (entspr. Joh. I 13) zu fassen sei, und daß die *σπορὰ ἄφθαρτος* als der *λόγος θεοῦ* d. h. *ῥῆμα* gedacht werden müsse. Ebenso findet auch Kühl in der *σπορὰ φθαρτή* das *semen humanum*, welches allein durch die Zeugung Ursache einer Geburt wird, während Usteri den mittleren Begriff „Saat" annehmen möchte. Er erklärt *σπορὰ ἄφθαρτος* als Aussaat der Lebenswahrheit in die Herzen, und daher unvergängliche Saat, bleibt jedoch die Erklärung des Ausdrucks *σπορὰ φθαρτή* schuldig.

Ich kann nicht finden, daß die Gleichsetzung der *σπορὰ φθαρτή* mit dem *semen humanum* eine wirklich befriedigende Erklärung unserer Stelle bietet. Eine solche Gleichsetzung wäre das Gegebene und Natürliche gewesen, wenn von den Hörern ausgesagt werden sollte *γεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς*, aber die Wiedergeburt mit dem *semen humanum* in Verbindung zu bringen, war doch gewiß keinem eingefallen. Die Vorstellungskreise, aus denen heraus dieses Bild der Zeugung genommen ist, müssen an einer anderen Stelle zu suchen sein; wir haben sie schon geschildert, als es sich um Feststellung und Herleitung des Begriffs Wiedergeburt handelte (I 3). Zu wiederholten Malen trat uns dort der Gedanke entgegen, daß die höchste Vereinigung eines Menschen mit der Gottheit nach Analogie der geschlechtlichen Zeugung zu denken sei, daß die Seele des Menschen in dieser Vereinigung das *σπέρμα θεοῦ* empfange, und daß der Betreffende dadurch wiedergeboren werde. Eine Erweiterung dieses Gedankens begegnet uns in der Naassenerpredigt; wir lesen dort (142,

20 ff., Poimandres 87 ff.): *λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας, ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γινομένων αἰτία, ὅτι τούτων ἐστὶν οὐδέν, γεννᾷ δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα . . . διὰ τοῦτο φησὶν ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν· μένει γὰρ ὅ ἐστι ποιοῦν τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν γινομένων γίνεται. τοῦτο εἶναί φησίν [τὸ] ἀγαθὸν [μόνον], καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ κρύφιον τῶν ὅλων [καὶ] ἄγνωστον μυστήριον . . . καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἀγαθὸν ὑπὸ πάντων λεγόμενον· ἀγαθηφόρον γὰρ αὐτὸ καλοῦσιν, ὃ λέγουσιν οὐκ εἰδότες. καὶ τοῦτο Ἕλληνες μυστικὸν ἀπὸ Αἰγυπτίων παραλαβόντες φυλάσσουσι μέχρι σήμερον. τοὺς γοῦν Ἑρμᾶς, φησί, παρ' αὐτοῖς τοιούτῳ τετιμημένους σχήματι θεωροῦμεν. Κυλλήνιοι δὲ διαφερόντως τιμῶντες . . . λόγον. φησὶ γάρ· Ἑρμῆς ἐστι λόγος . . . καὶ ὅτι οὗτος ψυχαγωγός, φησίν, ἐστὶ καὶ ψυχοπομπὸς καὶ ψυχῶν αἴτιος.*

Hier haben wir also die Nachricht, daß die Ägypter als Quelle und Ursache alles Lebens das göttliche *σπέρμα* betrachteten, und daß sie dieses *σπέρμα*, entsprechend den von ihm ausgeübten Wirkungen *τὸ ἀγαθόν* oder *ἀγαθηφόρον* genannt haben. Aus den ägyptischen Mysterien haben die Griechen diese Lehre übernommen, und dieses göttliche *σπέρμα* mit Hermes identifiziert, woraus dann wieder an anderer Stelle die Gleichsetzung Hermes gleich Logos geworden ist. So haben wir also, wenn wir den ganzen Gedankengang auf eine kurze Formel bringen, die Gleichung: göttliches *σπέρμα* gleich Hermes gleich Logos.

Hier in diesen alten Mysterienvorstellungen scheint mir auch der Schlüssel zu einem befriedigenden Verständnis unserer Stelle zu liegen. Nicht wie in den Mysterienkulten aus vergänglichem Samen durch die Vereinigung mit irgendeiner Gottheit sind die Christen wiedergeboren, so daß ihre Wiedergeburt nach einer Reihe von Jahren wiederholt werden müßte — sondern sie sind wiedergeboren aus einem unvergänglichen Samen, durch die Vereinigung mit dem Logos des lebendigen und ewigen Gottes, und darum hat diese ihre Wiedergeburt bleibende Kraft, so gewiß das Wort dieses Gottes in Ewigkeit bestehen bleibt, und so gewiß gerade dieses ewige Gotteswort ihnen gepredigt worden ist.

Mit dem Gedanken, daß seine Hörer Wiedergeborene sind,

hat Kap. I geschlossen, mit demselben Gedanken beginnt Kap. II, nur daß der Gedanke jetzt nach einer anderen Seite hin gewendet wird: v. 2 *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν.* v. Soden hält es für geradezu zwingend, unter *γάλα* den *κύριος* selbst zu verstehen, dessen Süßigkeit die Christen schmecken; er heißt *λογικόν*, weil er als unsichtbar (I 8) zu den Christen in dem verkündeten Wort kommt (I 23). Kühl will das Wort *γάλα* am einfachsten aus dem ganzen Bilde erklären; kleine Kinder haben ein natürliches Verlangen nach Kindernahrung, nach Milch. Ein Gegensatz, wie er etwa I Kor. III 2 oder Hebr. V 12 vorliegt, sei hier nicht anzunehmen. Daß der Verfasser aber in diesem Zusammenhang nicht von natürlicher Milch reden wolle, brauche er den Lesern nicht erst zu sagen. Die Erklärung müsse schon in *λογικός* liegen, da das zweite Attribut *ἄδολος* nicht mehr zu dem bildlichen *γάλα* passe. *Λογικός* sei hier abzuleiten von *λόγος* gleich Wort, und bezeichne die aus dem Wort Gottes stammende Milch; also nicht das Wort selber, sondern etwas, was uns im Wort entgegengebracht wird, das ist nach v. 3 Christus selbst, als die Lebensnahrung der wiedergeborenen Christen. Diese Nahrung ist *ἄδολον*, weil das Wort, aus dem sie stammt, Wahrheitswort ist; an falsche oder wahre Lehre ist damit nicht gedacht. Auch Usteri sieht in dem Ausdruck *γάλα* die vom Herrn dargereichte und schon gekostete geistige Lebensnahrung, d. h. das Evangelium; *λογικόν* bezeichne diese Nahrung als etwas nicht materielles, sondern als eine geistige, resp. auf die Seele bezügliche, und *ἄδολον* mit Anspielung auf *δόλος* in v. 1 bezeichne truglos, unverfälscht; indem das Wort die göttliche Wahrheit, Liebe und Einfalt zur Darstellung bringt, den Gotteskindern einzeugt und zur Richtschnur vorhält, heißt es *ἄδολον*. Auch Clemen[1] versteht die Worte so, daß der Ausdruck *γάλα* aus dem ganzen Bild heraus zu erklären sei; Milch ist eben die Nahrung der Kinder, an irgendeinen Mysterienbrauch, wie z. B. Gunkel es will[2], brauche man dabei nicht zu denken.

[1] AaO. 270. [2] Schrift. d. N. T. II 545.

Man könnte Kühl und Clemen gewiß beistimmen, wenn das von dem Verfasser gebrauchte Bild von der Milch, als der Nahrung der Kinder eine Einzelerscheinung wäre, bei welcher der Verfasser nun plötzlich verwandte Vorstellungen der Mysterienkulte herangezogen haben sollte, während sich solche Beziehungen sonst in dem ganzen Schreiben nicht weiter nachweisen lassen würden. Die Beurteilung der Frage tritt jedoch in eine andere Beleuchtung, wenn sich, wie wir gesehen haben, und wie wir gerade in den auf diese Worte folgenden Versen es finden werden, ganze Gedankengruppen und Vorstellungskreise nachweisen lassen, deren Beziehungen zu bestimmten Mysterienkulten einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Über Wahrscheinlichkeitsrechnung aber werden wir gerade dort, wo es sich um Feststellung der inneren Beziehungen handelt, kaum hinauskommen.

Gewiß, Milch ist die Nahrung der Kinder — damit bleibt der Verfasser ganz in dem Rahmen des Bildes; aber genau dieselbe Beobachtung hatte man in den Mysterienkulten auch schon gemacht, und darum den neu geweihten Mysten Milch, oder Milch mit Honig zu trinken gegeben, weil man sie eben als Wiedergeborene betrachtete, in denen die Gottheit neu geboren war.

Dieterich hat[1] auf das alte Symbolum der dionysischen Gläubigen in Unteritalien hingewiesen, das von hier aus vielleicht mehr Licht empfange: ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσον. Er nimmt an, daß ἔριφοι der Name einer Mystenklasse gewesen sei, eben der höchsten, die zu der Weihe der Unsterblichkeit zugelassen war, und denen durch die Milchtaufe die Wiedergeburt gegeben worden sei. Die Milch aber sei natürlich darum gewählt, weil der zu Gott Gewordene — unmittelbar vorher steht θεὸς δ'ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου — das „Zicklein" eben neu geboren im sakramentalen Sinne ist.

Wenn sich in Ägypten die Königin dem Gott vermählte, so tritt sie selbst für dessen göttliche Gattin, Isis ein. Also hat Isis den jeweiligen König selbst geboren. Hieraus erwächst eine weitere Vorstellung von großer sakramentaler

[1] Mithr. Lit. 171.

Wirkung: der König trinkt die Milch der Göttin und empfängt dadurch die Unsterblichkeit. Für die Göttin tritt auch die göttliche Kuh ein, in welche Isis sich ja verwandelt hat. Daß die Milch dabei das *φάρμακον ἀθανασίας* ist, zeigen die Anreden der Göttin an den König. Dieselben Anschauungen begegnen uns im Totenkult und gehen in den Zauber über — die Wiedergeburt als Gott oder die Geburt eines Gottes in uns wird an einen Trunk göttlicher Milch geknüpft[1].

Der Berliner Zauberpapyrus schreibt vor I 20: *καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ* [*μέλι*]*τι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου καὶ ἔσταί τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ*, und die bereits oben erwähnte Stelle aus Sallust philos. de d. et mund. Kap. IV mag hier noch einmal ihren Ort finden: *εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νεστεία ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος.*

In der *Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου* finden wir unter den Vorschriften, die bei dem Opfer eines Geweihten erfüllt werden müssen, folgende Vorschriften[2]: ... *θυμιάματα. ἐπίθυε μετὰ εἴκοσι μίαν ἡμέραν, ἵνα συγκλείσῃς. τὴν δὲ ἀπόγευσιν δέξαι· μελαίνης βοὸς γάλα καὶ οἶνον ἀθάλασσον καὶ νίτρον Ἑλληνικόν, μηνύει δὲ εἶναι ἀρχὴν καὶ τέλος. καὶ μέλλων ἀπογεύεσθαι ἐπικάλου τὸν τῆς ὥρας καὶ τὸν τῆς ἡμέρας θεόν.*

Und fast dieselbe Vorschrift in ähnlicher Weise[3]: *ἔχε δὲ κρατῆρα παρακείμενον ἔχοντα γάλα μελαίνης βοὸς καὶ οἶνον ἀθάλασσον· ἔστιν γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος.*

Dagegen möchte ich die Stelle aus Griffith *The demotic magical Papyrus of London and Leiden* (London 1904) XXI 137 doch nicht, wie es Reitzenstein tun zu wollen scheint, als Belegstelle benützen, denn hier handelt es sich um einen Liebeszauber: (*The method*) *of the scarab of the cup of wine, to make a woman love a man*, und die Milch wird nicht getrunken, sondern die Vorschrift geht dahin, *to take a fish-faced* (?) *scarab, being small and having no horn*; nachdem dann die

[1] Reitzenstein, Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius, Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, 402. [2] A. Dieterich, Abraxas 172. [3] Abraxas 181.

mancherlei Manipulationen genannt sind, die mit diesem *fish-faced scarab* vorgenommen werden müssen, lautet die Vorschrift weiter: *You drown it (the scarab) in some milk of a black cow; you approache(?) its head with a hoop(?) of olive wood; you leave it till evening in the milk; when evening comes, you take it out, you spread its underpart with sand* usw. Dann wird geschildert, wie ein neuer Trank aus Wein zubereitet werden soll, in welchen allerlei ekelhafte Ingredienzien getan werden, und dieser Trank soll dann von den beiden beteiligten Personen zur Hälfte getrunken werden, wenn der Mann durch den Zauber die Liebe eines Weibes erringen will. Das scheinen mir doch zwei gar nicht miteinander zu vergleichende Dinge zu sein, und die ganze Ähnlichkeit besteht nur darin, daß beide Male von der Milch einer schwarzen Kuh die Rede ist.

Halten wir uns an die Belegstellen, die uns in den Mysterienkult führen, so gewinnen wir aus den verschiedenen Angaben den Eindruck, daß es eine in den Mysterienkulten weit verbreitete Sitte war, den Mysten einen Trank zu geben, der entweder aus reiner Milch, oder aus Milch und Honig bestand[1]. Wenn also unser Verfasser hier Neophyten, *ἀρτιγέννητα* vor sich gehabt hat, so war es ein durchaus treffend gewähltes Bild, wenn er an den bekannten Gebrauch der Mysterien anknüpfte. So wie das Verlangen der Mysten dahin ging, den Milchtrank zu erhalten, so sollen nun die jungen Christen nach einer anderen Milch verlangen, *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα.*

Was haben wir darunter zu verstehen? Wir sahen bereits, daß Kühl und v. Soden *λογικός* von *λόγος* gleich Wort ableiten, und unter *λογικὸν γάλα* die mit dem Wort zusammenhängende, in dem Wort den neugeborenen Christen entgegengebrachte Lebenskraft bezeichnen, während Usteri in *λογικός* mehr den Gegensatz zu materiell sieht, also *λογικὸν γάλα* als geistige Nahrung faßt. Reitzenstein hat in Übereinstimmung mit Lietzmann zu Rom. XII 1 nachgewiesen[2], daß die Worte: *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* den Hermetischen Terminus

[1] H. Usener, Milch und Honig, Rhein. Mus. LVII (1902) 182ff.

[2] Reitzenstein, Hellen. Myster. Rel. 156.

technicus *λογικὴ θυσία* voraussetze. Diese Formel sei geprägt worden, als in dem mystischen Kult das Dankgebet, das Opfer im Wort, für das im Mysterienkult übliche Dankopfer, das *ἔργον* eintrat, und sie habe sich gesteigert durch die Vorstellung, daß der Geweihte selbst der persönlich gedachte *λόγος θεοῦ* ist. Das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen *λόγος* und *ἔργον* sei schon bei Paulus entschwunden, *λογικός* heiße für ihn einfach „geistig", „vergeistigt". An unserer Stelle zeige der Zusammenhang, daß *λογικός* „sündlos machend", „heiligend", kurz, *πνευματικός* in dem Sinne von *θεῖος* bedeute, den das Wort ja auch unmittelbar darauf in der Formel *οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον* habe.

Die Erklärung des Ausdruckes *λογικός* wird m. E. abhängig zu machen sein von der Bedeutung, die man dem *λόγος θεοῦ ζῶντος καὶ μένοντος* I 23 beilegt. Wenn man hier *λόγος* gleich Wort setzt, so wird sich gegen die Erklärung *λογικός* „aus dem Wort stammend", „mit dem Wort zusammenhängend" nicht viel einwenden lassen. Nun aber scheint mir die Bedeutung *λόγος* gleich Wort an der Stelle I 23 durchaus nicht festzustehen. Wenn der Verfasser bei den Worten in I 23 schon das Zitat Jes. XL 6 ff. im Auge hatte, wäre es dann nicht näher liegend gewesen, wenn er geschrieben hätte *διὰ ῥήματος θεοῦ ζῶντος*? Er hat die Behauptung aufgestellt, daß die Christen nicht *ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς*, sondern *ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου* wiedergeboren sind; diese Behauptung beweist er durch das zweiteilige Zitat aus Jes. XL 6 ff. Dazwischen schiebt sich nun der Ausdruck *διὰ λόγου κτλ.* Nun haben uns schon die oben mitgeteilten Stellen über das göttliche *σπέρμα* bei der Wiedergeburt gewisse Richtlinien gezeigt; eine überraschende Parallele aber zu dem ganzen Gedanken I 23 in Verbindung mit der Stelle II 3 scheint mir das Kapitel von der Prophetenweihe im Poimandres zu geben. An der Spitze dieses Kapitels steht der Grundsatz *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας.* Nun will Tat etwas Genaueres über die Art dieser Wiedergeburt erfahren und stellt die Frage an Hermes: *ἀγνοῶ, ὦ τρισμέγιστε, ἐξ οἵας μήτρας ἀνεγεννήθης, σπορᾶς δὲ ποίας;* Er erhält die ausweichende Antwort: *ὦ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀλη-*

θινὸν ἀγαθόν. Tat beruhigt sich bei dieser Antwort nicht; *τίνος σπείραντος ὦ πάτερ;* so fragt er weiter, um die Antwort zu erhalten: *τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, ὦ τέκνον.* Nachdem er dann noch Auskunft über das Wesen des Wiedergeborenen von seinem Vater Hermes erbeten hat, kommt er plötzlich mit der neuen Frage: *λέγε μοι καὶ τοῦτο· τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας;* und erhält nun die Antwort: *ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ.* — Die Wiedergeburt erfolgt also *ἐκ σπορᾶς τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ*, aber der *γενεσιουργός*, durch dessen Hilfe und Vermittelung sie erfolgt, ist *ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ*[1].

Genau derselbe Gedankengang scheint mir auch an der Stelle I 23 vorzuliegen. Die Wiedergeburt der Christen erfolgt *ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου*, und diese *σπορὰ ἄφθαρτος* ist das *ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθέν*, aber die Vermittelung der Wiedergeburt geschieht durch den *λόγος*, so daß der *λόγος* bei der christlichen Wiedergeburt gleichsam die Stelle des *γενεσιουργός* spielt. So erklärt sich denn auch der Wechsel der Präpositionen *ἐκ* und *διὰ*, und wenn wir jetzt mit dieser Erklärung die Stelle I 3 verbinden: *ὁ . . . ἀναγεννήσας ἡμᾶς . . . . . δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν*, so würden wir als Resultat erhalten, daß nach der Lehre unseres Verfassers der *primus auctor* der christlichen Wiedergeburt Gott ist; die *σπορά*, aus welcher heraus die Wiedergeburt erfolgt, ist *τὸ ῥῆμα κυρίου τὸ εὐαγγελισθέν*, und der Vermittler, der *γενεσιουργός* der Wiedergeburt ist der *λόγος*. Durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten aber ist die Möglichkeit einer solchen Wiedergeburt überhaupt erst geschaffen worden.

Λογικός würde dann bedeuten: „mit dem Logos zusammenhängend, von dem Logos herstammend", und diese Erklärung würde sich mit der von Reitzenstein angenommenen Bedeutung „sündlos machend", „heiligend" durchaus decken, so daß hier in der Tat der Gedanke der Mysterienkulte unleugbar hineinklingen würde: so, wie der Milchtrank für den Mysten ein

[1] In der 'Mithrasliturgie' (A. Dieterich 12 Z. 2) ist der gewöhnliche Mensch *γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας . . καὶ ἰχῶρος σπερματικοῦ*, aber er wird neu geboren durch den Sohn des höchsten Gottes (*ὑπό σου μεταγεννηθέντος*, dazu Z. 1 *τῷ μεγίστῳ θεῷ τῷ σὲ γεννήσαντι*).

φάρμακον ἀθανασίας bedeutet, so soll τὸ λογικὸν γάλα für den Christen das Mittel sein, das ihn befähigt αὐξηθῆναι εἰς σωτηρίαν.

Zu erklären bliebe nun noch der Ausdruck ἄδολος. Kühl meint, daß dieses Beiwort aus dem Rahmen des ganzen Bildes herausfalle, und daß der Ausdruck vielleicht gewählt sei mit Rücksicht auf das πάντα δόλον in II 1. Deißmann hat jedoch gezeigt [1], wie B. U. 290, 13 (Faijûm 150 n. Chr.) es wahrscheinlich mache, daß man von der Milch recht wohl das Adjektiv ἄδολος gebrauchen könne; es stehe hier neben καθαρός von unverfälschtem Weizen. Welche Bedeutung ἄδολος an unserer Stelle hat, wird sich genau nicht feststellen lassen. Es ist möglich, daß es in übertragenem Sinne gebraucht ist; es ist aber auch möglich, wenn man die von Deißmann angezogene Stelle in Betracht zieht, daß der Verfasser hier an einen ganz bestimmten Mysterienkult gedacht hat, bei welchem eben kein ἄδολον γάλα gereicht wurde, in dem Sinne, daß dort die Milch ein δόλος διαβόλου ist, mit dem er die Menschen zu fangen sucht; eine solche Auffassung der Mysteriensakramente klingt z. B. bei Tertullian *de praescr. haer.* 40 an. Vielleicht, daß uns neue Funde auch das historische Verständnis für diesen Ausdruck genauer erschließen; vorläufig müssen wir uns hier mit Vermutungen begnügen.

Welche Bedeutung hat nun der Ausdruck σωτηρία? Cremer weist darauf hin, wie im NT. mit Ausnahme weniger Stellen σωτηρία nur in heilsökonomischem Sinne, gleich Heil, Erlösung stehe; die Heilsgüter, obwohl in der Gegenwart besitzbar gehören doch erst der Zukunft an und werden sich erst in ihr vollständig entfalten. Kühl sieht an unserer Stelle in σωτηρία das endliche Ziel des christlichen Wachstums, welches der einzelne nur erreicht, wenn er die rechte Stellung zu Christus hat; sonst ist ihm σωτηρία mehr die negative Bezeichnung der Heilsvollendung, die der Verfasser Kap. I 9 in den Worten σωτηρία ψυχῶν zusammenfasse; eine Ausdrucksweise, wie sie nicht erwartet werden dürfte von einem, der seine Sprache an paulinischer Redeweise gebildet hätte, die vielmehr an die den Synoptikern gangbare Vorstellung erinnert, daß die ψυχή die Trägerin des höheren Lebens ist, und daß sie in Frage

[1] Neue Bibelstudien (Marburg 1897) S. 84.

kommt, wo es sich um definitive Errettung oder definitives Verderben handelt. Ähnlich faßt auch Usteri *σωτηρία* I 5 recht universal; nicht etwa nur als himmlische Seligkeit der einzelnen Seele, sondern als allgemeine Heilsvollendung, und zwar als Enderrettung, während er II 3 an die Heilsvollendung der Individuen und nicht an die schließliche herrliche Verklärung der Gemeinde denken will; v. Soden begnügt sich mit der kurzen Feststellung, daß die *σωτηρία* die Negation zu der Position *κληρονομία* sei.

Eine andere Erklärung versucht Reitzenstein[1]; er sieht die Bedeutung und Entwicklung des Ausdrucks in den Mysterienkulten, der Ausdruck *σωτηρία* kehre in den Isismysterien immer wieder, und seine Bedeutung schwanke zwischen „Erhaltung des irdischen Lebens" und „Verleihung eines neuen, höheren". Er knüpft daran die Frage, ob unsere theologischen Erklärungen des *σωτήρ*-Begriffes nicht gut täten, letztere Bedeutung auch in den Kultbezeichnungen *salutaris dea*, *Ἶσις σώτειρα*, *Σάραπις σωτήρ* ein wenig mehr zu betonen? Jedenfalls sei die Weihe, wie der Priester es dem Apuleius kündet, ein freiwillig gewählter Tod und ein aus Gnaden gewährtes neues Leben (*χαριζομένη σωτηρία*).

Auch Wobbermin[2] sucht die eigentliche Heimat des religiösen Begriffs der *σωτηρία* in den Mysterienkulten. Die Mysteriengottheiten sind die *σωτῆρες*, daher man von ihnen *σωτηρία* erwartet. Natürlich sei der Begriff sehr dehnbar und erlaube eine Umbildung von rein Äußerlichem zum mehr Innerlichem, und wenn in der Kaiserzeit in den Mysterienkulten die *σωτηρία* besonders betont und religiös innig gefaßt wird, so lassen sich die Gründe dafür aus der ganzen Zeitlage leicht aufweisen.

Begrifflich bestehe der genaueste Zusammenhang zwischen der *σωτηρία*, wie man sie von jeher in den Mysterien erhofft habe, und derjenigen, die eins der stärksten Motive in dem religiös innerlichen Charakter der Kaiserzeit repräsentiere. Auch der Begriff *σωτήρ* lasse die verschiedensten Nuancen zu, entsprechend dem jeweiligen Verständnis.

[1] Hellen. Mysterienrel. 25.

[2] Religionsgeschichtliche Studien (Berlin 1896) 34. [3] AaO. 105.

Wendland[1] wendet gegen Wobbermin ein, daß das Aufblühen der Mysterienkulte erst in die Romantik des II. Jahrhunderts falle; wenn also ein Einfluß des Mysterienwesens auf die ältesten christlichen Vorstellungen vom σωτήρ kaum in Betracht kommen könne, so dürfen wir, wenn hellenistischer Einfluß anzunehmen ist, ihn zuversichtlich in dem Vorstellungskreise suchen, der in der hellenistischen Zeit allgemein verbreitet und jedermann bekannt gewesen ist, dieser Vorstellungskreis aber ist der Kaiserkult gewesen. Σωτήρ ist stets der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt; der Begriff der Errettung wird auch in hellenistischer Zeit stets gefühlt, und an Stellen wie Matth. I 21; Luk. II 11; Mark. XI 9. 10; II Tim. I 8ff.; Tit. II 11 stecken Begriffe, die uns in ähnlicher Verbindung auch im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnen.

Ich glaube nicht, daß die Frage, ob die Heimat unseres Begriffes σωτηρία im römischen Herrscherkult oder in den Mysterienkulten zu suchen sei, sich in dieser allgemeinen Fassung überhaupt beantworten läßt. Wendland selbst hat einmal den Gedanken ausgesprochen[2], daß wir auf dem Gebiet der Religion und Spekulation bei den antiken Völkern auffallend parallele und konvergierende Entwicklungslinien zu beobachten gelernt haben, und wie wir deshalb mit der Tatsache rechnen müssen, daß unter ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht und nicht nur einmal spontan erzeugt sind. Gewiß begegnen uns die Begriffe, wie sie an den von Wendland angezogenen nt. Stellen uns entgegentreten, in ähnlicher Verbindung auch in dem hellenistischen oder römischen Kaiserkult, aber ebenso möglich ist es doch, daß dieselben Begriffe in derselben Verbindung auch in den Mysterienkulten weit verbreitet waren; Wobbermin hat ausdrücklich auf die große Dehnbarkeit des Begriffes σωτήρ hingewiesen, der sehr wohl eine Umbildung von rein Äußerlichen zum mehr Innerlichen gestatte, und wenn Wendland einwendet, daß das Aufblühen

[1] Z. N. T. W. 1904, 353.

[2] D. hell. röm. Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum (Tüb. 1907) 130.

der Mysterienkulte erst in die Romantik des II. Jahrhunderts falle, und daß die von Anrich[1] angezogenen Stellen einer späteren Zeit angehören, so unterstreicht Wobbermin mit Recht das Vorkommen unseres Begriffes schon in den Eleusinischen Mysterien. Wir werden deshalb auch hier den ganzen Zusammenhang zu prüfen haben, um zu einer Entscheidung darüber zu gelangen, ob der Ausdruck *σωτηρία* an unserer Stelle aus der Sprache und den Vorstellungskreisen des Herrscherkults oder der Mysterienkulte heraus zu verstehen sei? Wir stellen deshalb zunächst nur fest, daß *σωτηρία* hier eschatologisch orientiert ist, und daß die Worte *αὐξηθῆναι εἰς σωτηρίαν* es verbieten, den Begriff negativ, als Enderrettung zu fassen, sondern daß hier in der Tat die Verleihung eines neuen höheren Lebens das ausschlaggebende Moment ist.

v. 3 *Εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος* ist die Voraussetzung für das vorhergehende *τὸ λογικὸν γάλα ἐπιποθήσατε*. Kühl erklärt die Weglassung der Worte *καὶ ἴδετε* aus der zugrunde liegenden at. Stelle Psalm 34, 9 damit, daß der Verfasser bei dem Bilde (*γάλα*) bleiben wollte. Deshalb sei konsequent zu urteilen, daß auch *χρηστός* mit Anspielung auf *γάλα* gewählt ist, und daß wir bei der eigentlichen Bedeutung desselben „lieblich", „süß", *suavis* stehen bleiben müssen. Der Einwand, daß diese Bedeutung wohl zu *γάλα* aber nicht zu *κύριος* passe, fällt hin, wenn man unter *γάλα* Christum versteht; gerade der Umstand, daß *ἐγεύσασθε* und *χρηστός* nur zu *κύριος* passe, wenn *κύριος* mit *γάλα* im Bilde identisch sei, beweise die Richtigkeit der Auslegung *γάλα* gleich Christus. Usteri erkennt ebenfalls an, daß mit dem *κύριος* trotz des at. Zitats an unserer Stelle nur Christus zu verstehen sei; seine Güte ist den Lesern in den Wirkungen des Wortes bekannt geworden und diese erste Bekanntschaft soll sie zum Verlangen nach weiteren Erfahrungen und weiterem Genuß jener Güte reizen. v. Soden erkennt es geradezu als zwingend an, unter *γάλα* den *κύριος* zu verstehen, dessen Süßigkeit die Christen schmecken.

[1] Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (Gött. 1894) 47.

Die mancherlei Schwierigkeiten, die sich diesen Erklärungen entgegenstellen, sind von den Exegeten sehr wohl empfunden worden. Es ist Kühl nicht gelungen, befriedigend zu erklären, warum die Worte *καὶ ἴδετε* aus dem at. Zitat weggelassen worden sind. Der Verfasser habe in dem Bilde bleiben wollen? Und derselbe Verfasser, dem Kühl eine solche stilistische Feinheit zuschreibt, zerstört unmittelbar darauf dieses Bild vollständig, wenn nun an die Stelle der bisherigen Gleichsetzung *κύριος* gleich *γάλα* in relativischem Anschluß ganz unvermittelt die Gleichung *κύριος* gleich *λίθος* tritt. In der Konsequenz dieser stilistischen Feinheit soll es auch liegen, daß *χρηστός* hier die Bedeutung „süß, lieblich, *suavis*" haben muß. Eine solche Bedeutung des Wortes ist wohl Luc. V 39 am Platze, wo der alte Wein *χρηστός* genannt wird; hier aber, in Verbindung mit *γάλα* wird sie zu einer platten Selbstverständlichkeit. Welche gewundenen Gedankengänge mutet Kühls ganze Erklärung dem Leser zu! *Λογικός* soll als Beiwort zu *γάλα* noch im Bilde bleiben, mit *ἄδολος* aber fällt der Verfasser schon wieder aus diesem Bilde heraus, um mit *χρηστός* ebenso schnell wieder zu dem Bilde zurückzukehren, und dann das ganze Bild wenige Worte später durch ein neues Bild völlig zu verwerfen? Dazu kommt die weitere Erwägung, daß jeder Leser bei den Worten *χρηστὸς ὁ κύριος* an gar keinen anderen Herren denken konnte, als an den im 34. Psalm gepriesenen Gott, dessen Hilfe David erfahren haben will, aber nun und nimmermehr auf den Gedanken kommen konnte, daß dieser *κύριος* eben der Herr Christus sein sollte, den doch der Verfasser schon im Auge hatte, wie aus den folgenden Worten unwiderleglich hervorgeht.

Ich glaube deshalb, daß an unserer Stelle gemeint ist *ὅτι Χριστὸς ὁ κύριος*. Denn da man damals *η* als i sprach, hörten die Täuflinge ja *Χριστός*, auch wenn *χρηστός* geschrieben wurde, und das Wortspiel *Χρηστὸς* = *Χριστός* wird damals von mehr als einem Griechenchristen gemacht worden sein. Damit verschwinden nicht nur die erwähnten Schwierigkeiten, sondern wir gewinnen im Gegenteil einen neuen, in den ganzen Zusammenhang und den Charakter unseres Schreibens sich sehr gut einfügenden Gedanken. Die Schwierigkeiten, wie sie

bei der Erklärung des *χρηστός* und der Gleichsetzung *κύριος* gleich *γάλα* uns entgegentraten, fallen damit ebenso dahin, wie es sich erklärt, warum der Verfasser aus dem Zitat Ps. 34, 9 die Worte *καὶ ἴδετε* weggelassen hat — weil es eben gar kein Zitat aus dem Psalm war; vor allen Dingen aber ist jetzt der Zusammenhang mit dem folgenden verständlich, denn nur, wenn der Name Christus unmittelbar vorhergegangen war, konnte der Verfasser so fortfahren, wie es hier geschieht: *πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα κτλ.*, weil jetzt jeder von Anfang an wußte, wer dieser *λίθος* war, nämlich Christus.

Dazu tritt nun aber die weitere Überlegung, wie die von uns vorgeschlagene Lesart einen Sinn gibt, der sich ausgezeichnet in den bisherigen Rahmen unseres Bildes einfügt. *Κύριος ὁ χριστός* war das alte urchristliche Taufbekenntnis; was lag also näher, wenn der Verfasser Neophyten (*ἀρτιγέννητα βρέφη*) daran erinnert, daß sie, ebenso wie die Mysten den Milchtrank empfangen, auch schon etwas von dem geheimnisvollen Wesen des Christentums erfahren haben — das nämlich, was sie bei der Taufe bekannt haben, *ὅτι χριστὸς ὁ κύριος*.

Hier aber entsteht eine Schwierigkeit, nämlich die Frage, wie in diesem Zusammenhang der Ausdruck *εἰ ἐγεύσασθε* zu erklären sei? Und doch scheinen mir gerade diese Worte eine weitere Bestätigung zu bieten, wenn wir daran denken, daß die Ausdrücke *γεύεσθαι, ἐγγεύεσθαι, ἀπογεύεσθαι, τὴν ἀπόγευσιν δέξαι* die Termini technici waren für den Empfang des *φάρμακον ἀθανασίας* in den Mysterienkulten[1]. Wir würden also ein Bild erhalten, wie es jedem, der das Mysterienwesen und die Mysteriensprache verstand, sofort mit greifbarer Anschaulichkeit vor die Augen treten mußte: Der Myste, der die Weihe empfangen hatte, „kostete" den Milchtrank, der ihm als *φάρμακον ἀθανασίας* gereicht wurde; der Christ, der die Weihe der Taufe empfangen hat, kennt ein anderes *φάρμακον ἀθανασίας*, nämlich *τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα*, und er hat schon etwas davon empfangen, jetzt, da sie bekannt haben, *ὅτι χριστὸς ὁ κύριος*.

v. 4 *πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων*

[1] Dieterich, Abraxas 172, 12 u. 181, 2; Reitzenstein, Hell. Myst. Rel. 157.

μὲν ἀποδεδοκιμασμένον κτλ. Kühl will in das προσερχόμενοι πρός nicht etwa eine Vertiefung oder Versenkung des einzelnen Christen in die Lebensgemeinschaft mit Christus hineindeuten, sondern eine tiefere Bedeutung erhalte das Verbum erst durch λίθον ζῶντα. Dieses Adjektiv füge der Apostel nicht hinzu, um den Ausdruck als einen bildlichen zu kennzeichnen, sondern weil es sich hier um die lebendige Person des durch die Auferstehung zu dauerndem Leben erweckten Christus handele. Usteri und mit ihm Gunkel finden in προσερχόμενοι eine Erinnerung oder Anspielung auf das Wort Proselyten; ζῶντα ist für Usteri ein neuer und origineller Zusatz unseres Verfassers, und kann insofern den Wegfall des übrigens auch sonst sparsam gebrauchten Artikels erklären; es ist nicht betont, und bedeutet, daß dieser Stein nicht in anderem Sinne lebendig heiße, als nachher die Steine; v. Soden meint, daß Christus nicht darum λίθος ζῶν ist, sofern er auferstanden ist, sondern sofern dieser Stein wirklich das ist, was mit dem bildlichen Ausdruck gemeint ist, wirklich imstande zu tragen und auf sich ein Haus zu erbauen. Gunkel macht darauf aufmerksam, wie sich das Wort von dem lebendigen Stein nicht aus dem A. T. erklären lasse. Nach der gewöhnlichen Auffassung habe der Verfasser es neu gebildet, und nicht mehr damit sagen wollen, als daß er Christus in übertragenem Sinne einen Stein nenne; viel wahrscheinlicher aber sei die Annahme, daß das Wort eine Vorgeschichte habe, und daß in ihm eine alte, halb verschollene religiöse Vorstellung nachklinge. Clemen endlich bestreitet[1] das Vorhandensein einer mythologischen Vorstellung; der Ausdruck Stein stamme vielmehr aus der hier benutzten Psalmstelle, mußte aber, da er so nicht auf Jesus paßte, durch „lebendig" ergänzt werden.

Wir wiederholen auch hier zunächst, daß eine solche Erklärung für die Herleitung des Bildes von dem „Stein" aus dem A. T. und für die Hinzufügung des Wortes „lebendig" gewiß möglich ist, aber wahrscheinlich ist sie nicht, weil sie in diesem Zusammenhang eine psychologische Unmöglichkeit darstellt. Welche Gedankensprünge müßte der Verfasser seinen

[1] S. S. 270.

Lesern bzw. Hörern zugemutet haben, wenn er unmittelbar nach der Verwendung des Bildes von der Milch plötzlich ein anderes, mit dem bisher gebrauchten gar nicht verwandtes und in keinem erkennbaren Zusammenhang stehendes Bid von dem Stein heranzieht, weil ihm gerade Psalm 118 durch den Kopf geht! Und dabei kann er das Bild noch gar nicht einmal ohne Änderung bringen, sondern muß erst noch ein völlig neues Beiwort hinzufügen; und das alles sollen seine Leser sofort aus den verschiedenen Ecken und Winkeln ihres religiösen Denkens zusammengesucht haben, um sich ein klares und anschauliches Bild von dem zu machen, was er ihnen sagen wollte? Das halte ich für psychologisch undenkbar.

Gewiß, die beiden Bilder von der „Milch" und von dem „Stein" stehen hart und unvermittelt nebeneinander — wie aber dann, wenn das nicht erst eine neue Zusammenstellung unseres Verfassers war, sondern wenn er gerade diese beiden Bilder auch sonst in dem religiösen Leben seiner Zeit in dieser Nebeneinanderstellung fand? Dann brauchte er nur, wie es hier geschieht, mit wenig Worten den Gedanken zu streifen, um sofort bei seinen Lesern eine Reihe verwandter und bekannter Vorstellungen auszulösen.

Nun aber begegnen uns gerade diese beiden Bilder von der Milch und von dem Stein an verschiedenen Stellen der Mysterienkulte. Der schwarze Meteorstein, der als Sitz der phrygischen Göttin galt, braucht nur genannt zu werden; Cumont hat ferner nachgewiesen[1], wie weit verbreitet in Syrien der Kult der Steine und namentlich der rohen Blöcke war, die als Bätyle bezeichnet wurden. So wurde Aphrodite-Astarte in Gestalt eines kegelförmigen Steins in Paphos angebetet, und ein schwarzes Meteorit, mit Vorsprüngen und Vertiefungen bedeckt, denen man symbolische Bedeutung beilegte, stellte Elagabal dar[2]. Hippolyt erzählt, daß man in den syrischen Mysterien (*Ἀσσυρίων τελεταί*) lehre, die Steine seien beseelt (*οἱ λίθοι εἰσὶν ἔμψυχοι· ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν*)[3]. Vor allem aber denkt man an die Steinreliefs des *πετρογενής*

[1] AaO. 137.

[2] A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios, Leipzig 1896, 32.

[3] Cumont 282 Anm. 29.

Mithras, deren Enthüllung das Schauen des Mysten vollendete (Dieterich, Mithraslit. 85). Und nun denken wir noch an die oben erwähnte, weit verbreitete Sitte der Mysterienkulte, daß dem Mysten ein Milchtrank gereicht wurde, dann haben wir die Voraussetzungen, um gerade diese Zusammenstellung zu begreifen, und wir können es verstehen, wie gerade diese beiden Bilder einem Manne nahe liegen mußten, der entweder selbst früher ein Anhänger einer Mysterienreligion gewesen war, oder der zu christlichen Neophyten redete, die aus diesen Kreisen stammten, und ihre Sitten und Gebräuche kannten.

So erhalten wir ein durchaus anschauliches Bild: In den Mysterienkulten erhalten die Mysten den Milchtrank, und treten heran zu einem toten Stein oder einem *λίθος ἔμψυχος* als zu ihrem Gott, um religiöse Erhebung und Erbauung zu finden. Wieviel größer ist ihr Vorrecht jetzt, nun sie Christen geworden sind! Sie kennen einen anderen Trank, *τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα*, und sie haben etwas davon gekostet, *ὅτι χριστὸς ὁ κύριος*; sie treten nicht zu einem leblosen und fühllosen Stein, sondern zu dem *λίθος ζῶν*, dem lebendigen Christus selbst, um erbaut zu werden zu einem *οἶκος πνευματικός* und zu einer heiligen Priesterschaft. Ob das Wort *προσερχόμενοι* an unserer Stelle in wörtlichem Sinn, oder in übertragener Bedeutung zu fassen ist, kann fraglich bleiben; wenn wir aber bei Apuleius XI 26 lesen: *eram cultor denique adsiduus, fani quidem advena* (*προσήλυτος*), *religionis autem indigena*, und wenn Cumont auf eine Inschrift aufmerksam macht[1], die in einem Mithreum zu Dorstadt entdeckt worden ist, wo die Rede ist von einem *de*(*orum*) *sacerdos creatus a Pal*(*myr*)*enis do*(*mo*) *Macedonia et advenae*(*tor*) *huius templi*, so scheinen die Ausdrücke *προσέρχεσθαι, προσήλυτοι* in den Mysterienkulten Termini technici gewesen zu sein für den Anschluß an einen bestimmten Kult, und wir würden dann auch hier wieder eine Anlehnung an den Sprachgebrauch und die Sitten der Mysterien haben, wenn die Neophyten als *advenae, προσήλυτοι* der christlichen Gemeinde bezeichnet werden. Doch wage ich eine bestimmte Entscheidung in diesem Falle nicht.

[1] AaO. 305.

v. 5 *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας.* Die Worte *οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον* gehören nach Kühl zusammen, wenn man die Lesart mit *εἰς* annimmt, denn weil *οἶκος* und *ἱεράτευμα* zwei völlig disparate Begriffe sind, so kann *εἰς ἱεράτευμα ἅγιον* nur zu *οἶκος πνευματικός* eng bezogen werden in dem Sinne: „zu einem für eine heilige Priesterschaft bestimmten *οἶκος πνευματικός*". Die Inkonzinnität bleibt freilich, daß die Christen in unschöner Vermischung der Bilder einmal als Haus, in dem Gott verehrt wird, sodann als die, welche in dem Hause wohnen, bezeichnet werden. Durch *πνευματικός* wird dieser *οἶκος* dem Tempel des Alten Bundes als wahrhaftes Gegenbild gegenübergestellt. In ganz ähnlicher Weise erklären auch Usteri und Gunkel unsere Stelle, und v. Soden erweitert den Gedanken noch dahin, daß die aus allen Völkern gesammelte Christenheit nur in rein geistigem Sinne ein Haus heißen könne; *οἶκος* verbinde im A. T. zwei Begriffe, die nicht scharf geschieden werden: das Gebäude und die durch dieses umschlossene Familie. Die *πνευματικαὶ θυσίαι* seien das positive Gegenteil der II 1 genannten Handlungsweise, also nahe verwandt mit der *εὐποιΐα καὶ κοινωνία* (Hebr. XIII 16).

Beginnen wir mit dem Ausdruck *ἱεράτευμα ἅγιον*, so ist zunächst festzustellen, daß *ἱεράτευμα* im N. T. nur in unserem Schreiben an den beiden Stellen II 5 u. 9 vorkommt, und daß wir es in LXX an drei Stellen finden: Exod. 19, 6; 23, 22 und II Makk. 2, 17. Es ist also möglich, daß der Verfasser bei seinen Worten an eine oder die andere dieser at. Stellen gedacht hat, um der Priesterschaft aus dem Hause Arons die heilige Priesterschaft der Christen aus dem *οἶκος πνευματικός* der lebendigen Steine entgegenzusetzen, und diese Möglichkeit würde zur Wahrscheinlichkeit werden, wenn wir nachweisen könnten, wie der Verfasser auch sonst seine Bilder aus dem A. T. entlehnt hat. Nun wird man gewiß den Eindruck haben, daß unser Verfasser in den Schriften des A. T. zu Haus ist, und daß ihm eine Fülle von Zitaten zu Gebote steht, um irgendeinen Gedanken oder ein Bild zu stützen und zu erläutern, aber wir haben auch gefunden, wie gerade die

prägnantesten Bilder nicht aus dem A. T. stammen, sondern wie sie in das Milieu der Mysterienreligionen weisen. Diese Bilder müssen also seinen Lesern bzw. Hörern durchaus vertraut gewesen sein, da er sie nicht erst ausführlich beschreibt, sondern sie gleichsam mit wenigen Strichen nur andeutet, um diese übernommenen Bilder dann mit seinem christlichen Inhalt zu erfüllen, und diesen neuen christlichen Inhalt durch irgendwelche ihm passend erscheinenden at. Zitate zu stützen und zu begründen. So hatten wir es bei dem Ausdruck *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς* gefunden, so hat der Verfasser diese Praxis bei dem Bild von dem Stein befolgt, und so scheint sich mir auch hier die Bedeutung des Ausdrucks *ἱεράτευμα* zu erklären. Gewiß, an sich läge kein Grund vor, die Herleitung des Ausdrucks aus der Gedankenwelt des A. T. zu bestreiten, wenn aber der ganze Gedankenzusammenhang, in welchem der Ausdruck vorkommt, unverkennbar an die Mysterienkulte erinnert, so werden wir zunächst zu untersuchen haben, ob sich auch hier gewisse Übereinstimmungen finden. Wenn das der Fall ist, so dürfen wir mit größter Wahrscheinlichkeit urteilen, daß auch die Farben für dieses neue Bild von derselben Palette herstammen werden, von welcher der Verfasser auch sonst seine Farbenmischungen genommen hat.

In der Tat begegnet uns gerade in den Mysterienreligionen immer wieder der Gedanke an eine solche festgefügte und in sich geschlossene Priesterschaft. Der Klerus der Mysterienreligionen besteht nicht, wie die Priesterkollegien Roms, wo die weltlichen und die geistlichen Funktionen noch nicht scharf voneinander geschieden sind, aus Verwaltungskommissionen, welche die religiösen Angelegenheiten des Staates unter Oberaufsicht des Senates regeln, sondern er bildet eine fast isolierte Kaste, deren Mitglieder sich durch ihre Abzeichen, ihre Kleidung, ihre Sitten und ihre Ernährung von den gewöhnlichen Sterblichen unterscheiden, und stellt eine unabhängige Korporation mit hierarchischer Gliederung, mit eigenem Zeremoniell und sogar mit eigenen Konzilien dar[1], und die

[1] Cumont 51.

Priester der pessinuntischen Göttin bilden ebenfalls eine völlig abgeschlossene, genau gegliederte Hierarchie, welche in alter Zeit auch die weltliche Herrschaft führte (Strabon XII 5, 3 S. 567 C: *οἱ δ'ἱερεῖς τὸ παλαιὸν μὲν δυνάσται τινὲς ἦσαν ἱερωσύνην καρπουμένοι μεγάλην*, Hepding 126). Da diese Priester natürlich alle die Mysterienweihe empfangen hatten, waren sie auch alle heilig (*ἅγιοι*).

Ist es nun wahrscheinlich, daß dieser Gedanke das Leitmotiv unseres Verfassers bei dem Bilde von der „Priesterschaft" gebildet hat? Vielleicht führt uns die Erklärung des vorhergehenden Ausdrucks *οἶκος πνευματικός* der Entscheidung einen großen Schritt näher.

Wir sahen schon, welche Crux die ganze Stelle für die Exegeten bildet. Kühl hat richtig erkannt, daß *οἶκος πνευματικός* nicht ohne weiteres den Tempel bezeichne, sondern daß diese Bedeutung erst hineingetragen werden müsse mit Rücksicht auf das folgende *εἰς ἱεράτευμα ἅγιον*; Kühl verkennt ferner durchaus nicht die Inkonzinnität, daß die Christen einmal als Haus, und sodann als die, welche in dem Hause wohnen und dienen, dargestellt werden — er findet sich jedoch mit dem resignierenden Bekenntnis ab, daß eine solche Inkonzinnität bei allen Erklärungen zurückbleibe, und daß alles, was die Ausleger vermittelnd darüber sagen, die Schwierigkeiten keineswegs hebe; Kühl wird aber auch zugestehen müssen, daß in seiner Erklärung das Wort *πνευματικός* zwei verschiedene Bedeutungen annimmt: In dem ersten Ausdruck *οἶκος πνευματικός* liegt für ihn der Gedanke der Vollendung und Erfüllung — in der gläubigen Gemeinde sei erfüllt, was dem Volk des alten Bundes verheißen war; dagegen tritt diese Bedeutung in dem zweiten Ausdruck *πνευματικαὶ θυσίαι* ganz zurück, hier handelt es sich für Kühl um Opfer, welche die Geistesart derer, die sie darbringen, an sich tragen.

Ich versuche eine andere Erklärung und knüpfe an den schon erwähnten Gedanken an, daß der Begriff der Priesterschaft uns an verschiedenen Stellen der Mysterienkulte begegnet; sollte vielleicht von hier aus auch auf den Ausdruck *οἶκος πνευματικός* ein befriedigendes Licht fallen? In engster Verbindung mit dem Bild des Priesters tritt uns nämlich an einer

Anzahl von Stellen der Begriff „Vater" entgegen. Dieterich, Reitzenstein und Cumont bieten eine Fülle von Material dar, so daß ich mich auf Hervorhebung einzelner besonders markanter Stellen beschränken kann.

Eine Inschrift aus Ostia CIL XIV 70 lautet: D(ono d(edit) | M. Cerellio | Hieronymo patri | et Sacerdoti suo | eosque antistes s(upra) s(criptus) | deo libens dicavit.

Bei Apuleius XI 25 lesen wir: *Ad istum modum deprecato summo numine complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem colloque eius multis osculis inhaerens veniam postulabam, quod eum condigne tantis beneficiis munerari nequirem.*

Neben und mit dem Ausdruck *pater* begegnet uns ebenfalls in sakralem Sinne der Ausdruck *mater*. CIL XIV 69: Virtutem | dendrop(horis) | ex argento p(ondo) II | Iunia Zosime | mater | d(ono) d(edit).

CIL XIV 37: Q. Domitius | Aterianus pat(er) | et Domitia | Civitas mat(er) | signum Attis | Cann(ophoris) Ost(iensibus) d. d.

Derselbe Gedanke liegt m. E. auch bei Diodor II 29, 4 vor (Reitzenstein 105): *Παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἡ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μανθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον.*

Nehmen wir dazu die Tatsache, daß in fast allen Mysterien die Mysten untereinander eine Bruderschaft bildeten[1], so haben wir das Bild einer großen Familie, eines *οἶκος* in übertragenem Sinne. Sowohl in den syrischen Kulten wie in dem des Mithra betrachten die Mysten sich als Glieder derselben Familie, und der Ausdruck *fratres carissimi* war bereits unter den Anhängern des Jupiter Dolichenus üblich[2].

Derjenige, der einen anderen in die Geheimnisse eines Mysterienkultes einweihte, wurde dadurch der geistliche „Vater" des Novizen — der Sohn überkommt die Lehre von dem Vater, und wird natürlich von dem Gedanken bewegt, daß er später selbst wieder andere in die Lehre einweihe,

[1] A. Dieterich, Mithrasliturgie 149. [2] Cumont 299 Anm. 82.

also für andere der „Vater" werde. Und nun verbinden wir damit den Gedanken, den wir bei Apuleius und in der Inschrift aus Ostia (CIL XIV 70) angedeutet fanden, daß ein und derselbe Mann „Vater" und „Priester" für einen anderen sein konnte, so haben wir eine geradezu überraschende Parallele zu dem Gedankengang unserer Stelle, und das ganze Bild tritt in plastischer Anschaulichkeit heraus. Die Mysten untereinander bildeten eine große geistliche Familie (*οἶκος πνευματικός*); derjenige, der einen oder mehrere andere in die Geheimlehre eingeführt und seine Weihe vermittelt hatte, war der *πατήρ* oder *ἱερεύς* des Novizen; die Novizen selbst betrachteten sich als geistliche Söhne dieses Vaters und untereinander als Brüder. Das Ziel des einzelnen war nun natürlich, immer tiefer in die Mysterien seiner Religion einzudringen, um selbst wieder „Vater" und „Priester" für andere zu werden, denn die Lehre erbte sich fort von dem Vater auf den Sohn, und da die Lehre die *σωτηρία* verbürgte, so wurde der Vater zugleich der Urheber bzw. Vermittler dieser *σωτηρία*, also der „Priester".

Das ist das Bild, das m. E. unserem Verfasser vorschwebt, und das er hier in christliche Beleuchtung rückt. In ungezwungenem Übergang knüpft er an das Bild von dem lebendigen Stein an, zu dem die Christen hinzutreten; sie sollen selbst lebendige Steine werden, die sich aufbauen zu einer einzigen großen geistlichen Hausgenossenschaft (*οἶκος πνευματικός*), als Väter und Söhne, Brüder und Schwestern; aber damit ist es nicht genug; das letzte Ziel, zu dem sie sich erbauen sollen (*εἰς*), ist das *ἱεράτευμα ἅγιον*, sie selbst sollen wieder Priester für andere werden, und wie sie selbst zu dem lebendigen Stein hinzugebracht worden sind, so sollen sie nun wieder andere herzu führen, sie sollen die anderen gleichsam als „geistliche Opfer" Gott darbringen durch Jesus Christus.

Damit scheint mir die von Kühl beklagte Inkonzinnität gehoben zu sein, ebenso wie das *εἰς* zu seinem vollen Recht gelangt, und wie sich der Ausdruck *πνευματικός* nunmehr glatt und leicht erklärt. Wie das ganze Bild anschaulicher wird, wenn der Verfasser auch hier wieder an eine in den Mysterien-

kulten geübte Sitte und an den Sprachgebrauch der Mysterien anknüpfte, braucht nur erwähnt zu werden.

So nimmt das *εἰς ἱεράτευμα ἅγιον* am Ende noch einmal das *αὐξηθῆναι εἰς σωτηρίαν* des Anfangs auf, als das Ziel, zu welchem die Leser heranwachsen sollen, und wir können jetzt die Entscheidung über die Bedeutung des Wortes *σωτηρία*, die wir vorhin zurückstellten, treffen. An der Stelle II 2 ist *σωτηρία*, wie der ganze Zusammenhang uns gezeigt hat, in der Tat in dem Sinne der Verleihung eines neuen und höheren Lebens gebraucht; je mehr die Neophyten von diesem höheren Leben empfangen, und in dieses höhere Leben gleichsam hineinwachsen, umsomehr werden sie auch befähigt, *εἰς ἱεράτευμα ἅγιον*, Priester zu werden, die anderen denselben Dienst als „Vater" oder „Priester" erweisen, den man ihnen selbst einmal erwiesen hat.

Von hier aus scheint mir auch ein Licht zu fallen auf die Stelle I 9 *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως, σωτηρίαν ψυχῶν*. Auch hier ist von den Exegeten die Schwierigkeit nicht verkannt worden, das präsentische Partizipium *κομιζόμενοι* mit dem Begriff *τὸ τέλος τῆς πίστεως, σωτηρίαν ψυχῶν* zu verbinden, weil dieser Begriff unverkennbar etwas rein Zukünftiges enthalte. Kühl und v. Soden sehen in dieser änigmatischen Zusammenstellung einen kühnen, die Zukunft antizipierenden Ausdruck, wie wir ihn von dem Apostel der Hoffnung erwarten, während Usteri das zwar nicht für unmöglich, aber für gekünstelt hält. Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, will Usteri *ἀγαλλιᾶσθε* futurisch fassen — diese zukünftige Freude bricht eben dann an, wenn der Inhalt der Partizipialbestimmung *κομιζόμενοι* sich erfüllt. Allein das präsentische *ἀγαπᾶτε* fordert, wie wir schon sahen, auch die präsentische Fassung des *ἀγαλλιᾶσθε*, so daß also das Gekünstelte des Ausdrucks bliebe, besonders da *κομίζεσθαι* an allen Stellen des N. T., wenn es zukünftige Bedeutung hat, auch in futurischer Form steht (II Kor. V 10; Kol. III 25; I Petr. V 4; Hebr. X 36). Die Schwierigkeit löst sich m. E., wenn man sich entschließt, *σωτηρία* auch hier in dem Sinne zu fassen, wie wir es II 2 fanden, als Verleihung eines neuen, höheren göttlichen Lebens. Reitzenstein hat wiederholt dar-

auf hingewiesen, wie gerade die Ausdrücke *τέλος, τελετή, τέλειος* in hellenistischer Zeit allgemein übliche Formeln für das richtige und daher zur vollen Schau Gottes führende *μυστήριον* gewesen sind[1]; er verweist zur Erklärung des der Mysteriensprache entlehnten Wortes *τέλος* auf Platos Mysterienschilderung, der dem *ἄρχεσθαι καθορᾶν* das *τέλος* gegenüberstellt: Gott werden, das ist die Vollendung und das Ziel. Wenn dazu der andere Gedanke tritt, der uns ebenfalls zu wiederholten Malen in den Mysterienreligionen begegnet, daß die *ψυχή*, als der niedere Teil des Menschen gleichsam verwandelt und umgestaltet werden müsse, um zu dem vollen Schauen Gottes zu gelangen, so haben wir die Voraussetzungen, um die Stelle I 9 zu verstehen. Jetzt freuen sich seine Hörer, denn jetzt, nun sie die Taufe empfangen haben, tragen sie das Ziel ihres Glaubens davon, jetzt haben sie das erreicht, wonach ihr Glaube verlangt hat, das neue, höhere göttliche Leben; das Psychische an ihnen ist verschwunden, durch die Taufe haben sie die *σωτηρία ψυχῶν* erlangt. So klingt auch hier, wie wir es schon wiederholt fanden, der sakramentale Charakter der Taufe stark hindurch.

v. 10 *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.* Für Kühl scheint in *σκότος* und *φῶς* der Gegensatz mangelnder Gotteserkenntnis und rechter Gotteserkenntnis gefunden werden zu müssen, doch sei auch die Erklärung möglich, daß man *σκότος* und *φῶς* als Bilder auffaßt für „Elend" und „Glück, Heil", wie es im A. T. am häufigsten der Fall ist; bei dieser Erklärung lasse sich *θαυμαστός* besser erklären; abzulehnen sei die gewöhnliche Erklärung, wonach *σκότος* das Bild sittlicher Verkommenheit sei, und *φῶς* das absolut heilige Wesen Gottes bezeichne. Gerade diese Erklärung aber wird wieder von Usteri bevorzugt, und auch Gunkel versteht die Wahl des Ausdrucks „sein Licht" dahin, weil eben das Licht Gottes Element sei.

Ich erkenne die Möglichkeit dieser Erklärung an, versuche aber dennoch eine andere Erklärung, die mir näher zu liegen scheint, und überlasse das Urteil der Entscheidung des Lesers.

---

[1] AaO. 166.

Von Apuleius lesen wir XI 21, als er im Tempel der Göttin sehnsüchtig darauf wartet, die Weihe zu empfangen, wie ihm die Vision wird, *neque vocatus morari, nec non iussus festinare*; er darf also nicht eher in das Adyton herabsteigen, ehe nicht die Göttin ihn und den weihenden Priester berufen hat, ungerufenes Eindringen ist todeswürdige Schuld [1]. Pausanias erzählt X 32, 13 von dem Isisheiligtum in Tithorea *οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων.*

Nun war es uns wahrscheinlich geworden, daß auch in dem Kult der Kybele diejenigen, welche die Weihe begehrten, sich freiwillig in der Nähe des Heiligtums der Göttin aufhielten, um auf den Ruf sofort zur Stelle zu sein [2], und wir dürfen deshalb annehmen, daß der Begriff der Berufung ein in der Mysteriensprache und in den Mysterienkulten durchaus geläufiger und verbreiteter war; der Gott oder die Göttin beruft diejenigen, welche die Weihe zum Mysten erhalten sollen.

Firmicus Maternus erzählt (*de error. prof. rel.* II 4, 5) von den ägyptischen Mysterien *nec ostensi tibi luminis splendore corrigeris, nec recuperatae libertatis quaeris insignia nec spem redditae tibi salutis agnoscis.* Hier ist uns, wenn auch aus späterer Zeit, etwas von dem Hergang einer solchen Weihe zum Mysten geschildert, daß ihm nämlich der Glanz eines hellen Lichtes erschien; eine Bestätigung dieser letzten Mitteilung finden wir nun auch an verschiedenen Stellen. Apuleius beschreibt XI 23 seine Eindrücke bei seiner Weihe zum Mysten der Isis mit den Worten: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine.*

Bei Johannes Stobaios Flor. IV 107 (Dieterich Mithrasliturgie S. 184) wird berichtet über die Weihe in den Dionysos-Mysterien von der Seele der Mysten: *πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεσται, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ κτλ.* In der Mithrasliturgie

[1] Reitzenstein 25 u. 99. [2] S. o. S. 52.

(Dieterich 10, 27) lesen wir unter den Anweisungen, wie der Myste den Gott zu einer Erscheinung zwingen könne: *τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται ἐπί σε αἱ ἀκτῖνες, ἔσει δὲ αὐτῶν μέσον. ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσῃς, ὄψει θεὸν νεώτερον εὐειδῆ πυρινότριχα ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον.*

Das sind doch wirklich überraschende Parallelen zu unserer Stelle. In das Dunkel des Adyton muß der Myste hinabsteigen, und dort wird eine Reihe von Zeremonien mit ihm vorgenommen, die uns später noch beschäftigen werden, und die wohl dazu geeignet waren, seine Nerven und seine Phantasie aufzupeitschen; als *homo moriturus* sollte er die Schauer des Todes in dem Adyton erleben. Dann plötzlich brach ein heller Lichtglanz in das Dunkel, und aus dem Dunkel des Adyton stieg der Myste nun zu dem blendenden Licht hervor, mit Freudengesängen wird er empfangen, Festgewänder und der Kranz warten auf ihn: *ἐκ σκότους εἰς τὸ θαυμαστὸν φῶς* ging sein Weg, ehe er Vollmyste wurde.

Und nun fragen wir, welche Erklärung mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Herleitung unserer Stelle aus irgendwelchen zerstreuten at. Stellen, oder das Zugeständnis, daß hier dem Verfasser ganz unverkennbar ein schon in den Eleusinien bekannter, und später allgemein geübter Brauch der Mysterienkulte vorgeschwebt hat, daß auch die Christen aus dem Dunkel zu dem wunderbaren Licht berufen worden sind? Ob der Verfasser irgendwelche anderen Gedanken mit den Ausdrücken *σκότος* und *φῶς* verbunden hat, scheint mir sehr fraglich; wahrscheinlich hat er nur den großen Gegensatz zwischen dem Einst und dem Jetzt an einem bekannten Bilde feststellen wollen, um ihre Herzen mit Freude zu erfüllen. So wie der Myste bei seinem Hervorkommen aus dem Adyton das Licht mit Freude begrüßte, und selbst mit Jubel begrüßt wurde, so ist auch der Weg für die jungen Christen ein Weg *ἐκ σκότους εἰς τὸ φῶς*. Nun beginnen mit Kap. II 11 eine Reihe praktischer Ermahnungen, die zunächst allgemein gehalten sind, um sich dann an die einzelnen Stände zu wenden. Unter den allgemeinen Mahnungen finden wir II, 17 *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε*. Der Ausdruck *ἀδελφότης* begegnet uns im N. T. nur in dem I. Petrusbrief, und zwar außer an unserer

Stelle noch V 9; im A. T. finden wir ihn nur im I. und IV. Makk. Was nun die Bedeutung und die Herleitung dieses Ausdrucks betrifft, so haben wir schon gesehen, wie die Anhänger eines Mysterienkultus eine große geistliche Familie miteinander bildeten, und wie die einzelnen Mysten in ihrem Verhältnis zueinander als Brüder galten. Buresch hat eine Reihe von Inschriften gefunden[1], aus denen die Benennung der Kultgenossenschaften als *φράτραι, φράτριαι* oder *συμβιώσεις*, und die Bezeichnung der Angehörigen solcher Kultgenossenschaften als *φράτορες* deutlich hervorgeht. Dieterich weist darauf hin[2], wie diese Bezeichnung auch im Mithraskult eine stehende war, und sieht in diesen *φράτραι* ebenfalls „Bruderschaften", denen Gott ihr Vater ist, und an seiner Statt steht der Priester, der *ἀππᾶς* oder der *πατήρ*. Ob der Verfasser an diesen Sprachgebrauch und an diese Bezeichnung gedacht hat, wird sich mit irgendwelcher Sicherheit nicht feststellen lassen; wenn man die bisher erwähnten Parallelen zwischen unserem Schreiben und den Gebräuchen und der Sprache der Mysterienkulte in Betracht zieht, so kann man geneigt sein, auch hier nähere Beziehungen zu vermuten, obwohl gerade der Ausdruck *ἀδελφότης* uns sonst nicht begegnet; doch ist es gewiß auch möglich, daß dem Verfasser der Ausdruck *ἀδελφότης* aus dem Sprachschatz der LXX bekannt gewesen ist; wir lassen deshalb die Frage, die auch von keiner Wichtigkeit ist, offen. Ebenso wollen wir nur erwähnen, ohne irgendwelche Konsequenzen daraus zu ziehen, daß auch der Ausdruck *ἐποπτεύειν*, den wir in den folgenden Ermahnungen zweimal finden, II 12 und III 2, gleichfalls nur in unserem Brief vorkommt, daß er aber in der Sprache der Mysterien uns an verschiedenen Stellen begegnet, und dort das volle Schauen des *ἄρρητον* bezeichnet, so daß auch die Vollmysten den Namen *ἐπόπται* haben[3], ein Gedanke, wie er mir in II Petr. I 16 ganz unverkennbar hindurchzuklingen scheint.

Interessanter ist dagegen eine Parallele zu der Mahnung unseres Verfassers, die sich an die Frauen richtet, III 3: *ὧν*

[1] Aus Lydien (Leipzig 1898) 55 und 130.

[2] Mithrasliturgie 149 ff.

[3] Wobbermin, Religionsgesch. Studien 161.

ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος. Die Worte sind, und gewiß mit gutem Recht, von allen Erklärern auf die Eitelkeit und die Putzsucht der Frauen bezogen worden; vielleicht liegt aber doch ein etwas tieferer Gedanke in den Worten; wir finden nämlich in der bereits oben erwähnten Inschrift aus Andania eine Forderung, die sich auf die Kleidung der heiligen Weiber bezieht, wenn sie in dem feierlichen Zuge zu Ehren der Göttin einherschreiten Z. 22: *ἐν δὲ τᾷ πομπᾷ αἱ μὲν ἱεραὶ γυναῖκες ὑποδύταν καὶ εἱμάτιον γυναικεῖον οὖλον, σαμεῖα ἔχον μὴ πλατύτερα ἡμιδακτύλου . . . . . μὴ ἐχέτω δὲ μηδεμία χρυσία μηδὲ φῦκος μηδὲ ψιμίθιον μηδὲ ἀνάδεμα μηδὲ τὰς τρίχας ἀνπεπλεγμένας μηδὲ ὑποδήματα εἰ μὴ πίλινα ἢ δερμάτινα.* Der ganze Gedanke verliert jedenfalls nicht an Wert, wenn man in diesen Worten die Mahnung findet, daß die christlichen Frauen immer ihres Berufes als *ἱεραὶ γυναῖκες* eingedenk sein sollen, und auch schon durch ihre Kleidung und ihr ganzes äußeres Wesen zeigen sollen, wie groß und tief der Unterschied zwischen ihnen und den anderen Frauen ist.

Während dann die einzelnen Ermahnungen wie in ruhigem und gleichmäßigem Fluß sich aneinanderreihen, schiebt sich das Stück von dem *descensus Christi ad inferos* plötzlich wie ein Fremdkörper dazwischen und scheint den Zusammenhang völlig auseinander zu reißen. Völters Radikalkur zur Beseitigung aller Schwierigkeiten auch an unserer Stelle ist schon erwähnt worden, doch steht Völter mit seinem Verdikt gerade an dieser Stelle nicht allein; auch Soltau vermag, wie wir sahen, die Stelle III 18—IV 1 in dem Ganzen unseres Schreibens nicht recht unterzubringen, und H. Holtzmann macht jedenfalls hinter die Frage, ob die Stelle über den *descensus* von Anfang an zu dem ersten Petrusbrief gehört habe, ein großes Fragezeichen[1]. Ich glaube nicht, daß es nötig ist, die Stelle als interpoliert zu erklären, sondern daß sie sich passend in den Zusammenhang fügt, ja, daß sie gerade aus dem Milieu heraus sehr gut verstanden werden kann, das wir auch sonst zu wiederholten Malen bei unserem Verfasser gefunden haben.

[1] Höllenfahrt im N. T., Archiv für Religionswissenschaft 1907, 285 ff.

Die Literatur über diesen Abschnitt ist so zahlreich, daß wir uns nur mit den wichtigsten Erscheinungen auseinandersetzen können; wir werden auch nicht eine ganz genaue Einzelerklärung geben, sondern wir wollen den Nachweis versuchen, daß und warum die Lehre von dem *descensus* gerade an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange unserem Verfasser entgegengetreten ist. Beginnen wir mit der Feststellung des Gedankenzusammenhanges der ganzen Stelle.

Das Thema der Ausführungen II 11—III 12 war der Gedanke, daß die Christen sich durch ihren ganzen Wandel von ihrer heidnischen Umgebung unterscheiden sollen. Freilich kann und wird ihnen gerade ein solcher Wandel auch Leiden und Verfolgungen von ihrer Umgebung bringen (III 13—14), aber der Gedanke soll sie nicht etwa niederdrücken, sondern das Leiden und ihr Verhalten in dem Leiden soll gerade die beste Propaganda der Tat gegenüber den Ungläubigen sein (III 15 ff.). So tritt das Leiden der Christen in Analogie mit dem Leiden Christi, denn auch der Zweck seines Leidens — wir lesen nicht ἀπέθανεν sondern ἔπαθεν — lag darin, Menschen für Gott zu gewinnen. Darum hat er gelitten als „Gerechter" für „Ungerechte", ebenso wie auch das Leiden der Christen ein Leiden um des Guten willen, aber nicht um des Bösen willen sein soll (III 18).

Aber der Zweck des Leidens und Sterbens Christi muß weiter gefaßt werden; nicht Lebenden allein, nein, auch Toten soll es zugute kommen, ja selbst den Toten, die nach der herrschenden Anschauung für ewig verloren galten (III 19—20).

Doch seine Leser gehören nicht zu solchen verlorenen Menschen; wie einst zu der Zeit des Noah eine kleine Schar von acht Seelen durch das Wasser hindurch gerettet wurde, so hat das Wasser der Taufe seine rettende Macht ja gerade jetzt an der Zahl der neugetauften Christen erwiesen, und die Gnadengüter, wie sie die Auferstehung Christi verbürgt, sind nun auch ihnen zuteil geworden (III 21. 22). Darum gilt es nun aber, sich mit derselben Gesinnung zu wappnen, wie sie Christus gehabt hat, das Leid kraftvoll zu überwinden und so gerade durch das Leid die beste Propaganda der Tat

für das Christentum zu treiben, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας.

Wir beginnen scheinbar unmethodisch mit der letzten Stelle. Sie bietet für die Erklärung große Schwierigkeiten und hat mannigfache Auslegungen erfahren. Daß Hofmann an die zum Zweck ihrer Sühnung übernommene Sünde denkt, mit der Christus durch sein leibliches Sterben zu Ende gekommen sei, mag wenigstens erwähnt werden. Kühl urteilt, daß der Satz zwar die Form einer allgemeinen Sentenz habe, es aber dem Inhalt nach nicht sei, denn die Behauptung, daß wer am Fleisch gelitten hat, damit sich abgelöst habe vom Sündigen, könne in dieser allgemeinen Fassung unmöglich richtig sein. Es handle sich hier gar nicht um solche, die vor dem Leiden und in dem Leiden noch Sünder waren, sondern um Christen, die διὰ δικαιοσύνην leiden. Der Gedankenzusammenhang sei also folgender:

1. Durch den Bruch mit der Sünde ist das Leiden veranlaßt;

2. durch das so veranlaßte und trotzdem willig übernommene Leiden erfolgt der endgültige prinzipielle Bruch mit der Sünde;

3. dauernde Leidenswilligkeit kommt also dauernder Absage an das unsittliche Lasterleben ihrer vorchristlichen Zeit gleich.

In ähnlicher Weise erklärt auch Usteri unsere Stelle, daß das mit Leiden erkaufte Verharren beim Guten von der Sünde nachhaltiger scheide, als der noch ungeprüfte Glaube, während v. Soden mehr das Recht betont, das die Sünde an den Menschen habe, dieses Recht werde ihr in dem Leiden und dem Tod des Menschen, damit aber werde der Mensch von den Ansprüchen der Sünde frei.

Ich teile Kühls Urteil, daß der Satz den Eindruck einer Sentenz mache, aber ich gehe einen Schritt weiter; ich halte den Ausdruck wirklich für eine, dem Verfasser oder seinen Hörern geläufige Sentenz, und versuche eine Erklärung, die uns diesen Satz aus einem bestimmten Gedankenzusammenhang heraus begreifen läßt.

1. Wir haben bereits die Schilderung bei Johannes Stobaios über die Dionysos-Mysterien kennen gelernt, so daß ich hier

nur die Worte zu wiederholen brauche, auf welche es in diesem Zusammenhange ankommt. Ehe die Seele des Mysten zu dem *τέλος*, also zu dem letzten und höchsten Ziel der Mysterien gelangt, kommen für sie *τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος*, dann erst, wenn der Myste das alles erlitten hat, kommt er zu dem *θαυμάσιον φῶς* und an die *τόποι καθαροί*.

2. Prudent. Philostephan. X 1076 (Hepding 65 ff.; Dieterich 165) berichtet über die Weihe eines Mysten in dem Mysterienkult der Magna mater:

> Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
> Acus minutas ingerunt fornacibus:
> His membra pergunt urere, ut igniverint,
> Quacumque partem corporis fervens nota
> Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.

3. In der von Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie muß der Myste, ehe er zu dem vollen Schauen Gottes gelangt, durch eine ganze Anzahl von Schrecken und Gefahren hindurchgehen. Er sieht, wie die Götter auf ihn einstürmen wollen (S. 6 Z. 19), er hört, wie der Donner kracht (S. 8 Z. 3; S. 10 Z. 16 ff.), er sieht, wie 7 Jungfrauen mit Schlangengesichtern und 7 Götter mit Gesichtern schwarzer Stiere herankommen (S. 12 Z. 18 u. 27), Blitze zucken und Lichter funkeln und die Erde bebt (S. 14 Z. 11 ff.), dann erst sieht er den Gott, übergewaltig mit leuchtendem Antlitz, jung, mit goldenem Haupthaar, in weißem Gewande mit goldenem Kranz.

4. Zosimos hat in einer Hadesvision die Treppe zu dem dort befindlichen Altar erstiegen und schaut in der Höhlung des Altars kochendes Wasser und in ihm Menschen. Auf seine Frage, was das zu bedeuten habe, wird ihm die Antwort: Das sei der *τόπος τῆς ἀσκήσεως: οἱ γὰρ θέλοντες ἄνθρωποι ἀρετῆς τυχεῖν ὧδε εἰσέρχονται καὶ γίνονται πνεύματα φυγόντες τὸ σῶμα*[1].

5. Plutarch schildert in dem Leben des Romulus Kap. 21 die Vorgänge bei dem Fest der Luperkalien wie folgt: *σφάττουσι (οἱ Λούπερκοι) γὰρ αἶγας, εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου*

[1] AaO. Reitzenstein 141.

θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ'ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.

Es bedarf wohl kaum noch langer Auseinandersetzungen, um zu zeigen, wie es derselbe Gedanke ist, *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*, der uns in den verschiedenen Mysterienkulten begegnet. Das *τέλος* des Mysten war ja doch die *σωτηρία*, das Freiwerden von der Sünde und das Erfülltwerden mit der Gottheit, aber ehe der Myste an das Ziel gelangte, mußte er das *πάσχειν σαρκί* erst ertragen. Ob dieses *πάσχειν*, wie in den Dionysosmysterien sich in Grauen und Zittern, in Angstschweiß und Schauern äußerte, ob der Myste, wie in den Mysterien der Magna mater brennende Feuerqualen zu erdulden hatte, ob die Menschen, wie in der Hadesvision des Zosimos erst in kochendem Wasser gesiedet werden mußten, ehe sie die *ἀρετή* erlangten, oder ob man, wie in den Luperkalien die Stirne der beiden Jünglinge mit dem blutigen Schwert berührte, als Zeichen dafür, daß sie eigentlich selbst ihr Blut hätten vergießen müssen, ehe sie zu der höchsten Freude gelangen —, überall finden wir denselben Gedanken, daß der Myste, ehe er zu der *σωτηρία* gelangt, gewisse körperliche Leiden und Qualen überstehen muß. So gewinnt der Satz, der allerdings in dieser Allgemeinheit der Aussage sonst unmöglich wäre, ein ganz anderes Gesicht, wenn man ihn als feststehende Sentenz eines der verschiedenen Mysterienkulte faßt. Ich vermute in der Tat, daß der Satz zu der Liturgie eines solchen Kultes gehörte — so wie der Priester den Mysten des Attiskults *lento murmure* zuruft:

θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία[1],

so mag vielleicht derselbe Myste, nachdem er alle Qualen und Leiden standhaft ertragen hatte, von dem Priester mit den Worten begrüßt worden sein: *ὁ γὰρ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*. Halten wir also zunächst den Gedanken fest, daß der Weg zu der *σωτηρία* durch das *πάσχειν σαρκί* ging, und suchen wir nun rückwärts Schritt für Schritt zu dem eigentlichen Thema unseres ganzen Abschnitts zu gelangen. Wir

[1] Firmicus de err. XXII 1; Dieterich, Mithrasl. 217.

finden in fast allen Mysterienkulten gleichmäßig vorhanden das Amt eines μυσταγωγός oder ὁδηγὸς τῆς ψυχῆς. Die Seele braucht bei ihrer Himmelswanderung einen Führer; in den Visionen übernimmt die Rolle eines solchen Führers ein Gott selbst, in den Kulthandlungen dagegen ein vergöttlichter Myste[1], und seine Aufgabe ist es, die Seele des anderen nun auch zu jener Höhe der Erkenntnis und zu jenem Schauen Gottes zu führen, zu dem er selbst gelangt ist. Wenn nun für unseren Verfasser der Zweck der Leiden Christi in den Worten gezeichnet wird: ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, liegt es dann wirklich so fern, auch hier eine Parallele der Gedanken zu finden? Auch der Christ soll ja zu der σωτηρία, der vollen Schau Gottes gelangen, auch er braucht einen Führer auf diesem Wege, wie der Myste einen Mystagogen brauchte, und dieser Führer der Christen auf dem Wege zu Gott ist Christus. Er ist durch das Leid vollendet, darum kann er sie immer tiefer in die Geheimnisse des Leidens einführen, und auch im Christentum gilt als des Leidens tiefstes Geheimnis: ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας.

Aber der Zweck der Leiden Christi muß weiter gefaßt werden. Nicht Lebenden allein, nein, auch Toten soll sein Leiden zugute kommen; er ist wohl θανατωθεὶς σαρκί, aber ζωοποιηθεὶς πνεύματι, und in diesem Geist (also als Geisteswesen) ging er auch hin und predigte den Geistern im Gefängnis. — Wer sind diese Geister in dem Gefängnis? Die ganze Stelle ist so kurz und allgemein gehalten, daß wir annehmen müssen, daß der Verfasser hier auf ganz bestimmte, seinen Hörern durchaus geläufige Vorstellungen anspiele. Während man nun auf der einen Seite an die Legende von dem Fall der Engel und ihrer Fesselung im Tartarus denkt, wie sie im Henochbuch erzählt wird (Spitta, Gunkel, J. Weiß), verstehen andere unter den πνεύματα die Seelen des Flutgeschlechts (Kühl, v. Soden, Clemen). Ich halte die letzte Erklärung für die wahrscheinliche, denn ganz abgesehen von der auch von Weiß empfundenen Schwierigkeit, wie der Verfasser dazu kommt, dasselbe was im Henochbuch vom Patriarchen Henoch berichtet wird, hier von Christus zu erzählen

[1] Reitzenstein 124.

(aus dem Text selbst ist die Beziehung auf Henoch gewiß nicht zu erschließen), galten ja doch gerade diese Engel als endgültig verloren, und Henoch soll ihnen ja gerade die ewige Verdammnis verkündigen. Gewiß liegt der Gedanke einer Überbietung des Judentums durch das Urchristentum zugrunde (Gunkel), aber dieser Gedanke kommt ebenso zu seinem Recht, wenn man, wie der Text es nahe legt, unter den *πνεύματα ἀπειθήσαντά ποτε* die abgeschiedenen Seelen der Menschen des Flutgeschlechts versteht, deren Schicksal das religiöse Denken der Juden und die jüdische Theologie sehr stark beschäftigte. Kühl weist auf das besonders bemerkenswerte Urteil *Bereschith rabba* 28 hin, nach welchem das Geschlecht der Flut auch teilhaben werde an der zukünftigen Welt, und folgert mit Recht daraus, daß also gerade dieses Geschlecht dem religiösen Denken der Juden als besonders große Sünder gegolten haben müsse. Der Verfasser will also sagen, daß selbst diesen das Leiden Christi zugute kommen soll, darum ist Christus zu ihnen in die Unterwelt gegangen und hat auch ihnen gepredigt. Diese Predigt aber hat nach seinem Tode stattgefunden und nicht in seiner Präexistenz (Spitta, Weiß), denn abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, das zu *ἀπειθήσασι* gehörige *ποτέ* mit einer solchen Erklärung zu vereinigen, würde auch der ganze Zusammenhang völlig zerrissen, wenn man die Predigt Christi in der Unterwelt nicht als logische und zeitliche Folge des *ζωοποιηθείς* betrachtet.

So ergibt sich also der Gedankenzusammenhang, daß Christus durch sein Leiden in den Stand gesetzt worden ist, Menschen zu Gott hin zu führen, daß aber die Bedeutung seines Leidens sich nicht an Lebenden erschöpft, sondern daß sie selbst Toten zugute gekommen ist, und zwar sogar solchen Toten, die dem allgemeinen religiösen Bewußtsein als Schulbeispiele besonderer Sündhaftigkeit in den Tagen ihres Lebens galten, nämlich den Verstorbenen des Flutgeschlechts aus der Zeit des Noah.

Wo mögen die Quellen für diese Lehre unseres Verfassers von der Hadesfahrt und von der Hadespredigt Jesu zu suchen sein? Sehr entschieden betont Clemen[1] die Unabhängigkeit

[1] Rel.gesch. Erkl. d. N. T. 155.

des ganzen Stückes von irgend welchen außerjüdischen Einflüssen — nicht nur die ganze christliche Vorstellung versteht sich nach den damaligen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode derart von selbst, daß man sie selbst dann voraussetzen müßte, wenn sie nirgends bezeugt wäre —, auch daß Jesus in dem Hades gepredigt habe, lag, wenn die früheren Geschlechter ohne Predigt des Evangeliums gewesen waren, so nahe, daß man es ohne fremdes Vorbild annehmen konnte, ja mußte. Weil nämlich, so folgert Clemen an einer anderen Stelle [1], nur unser Schreiben und der II. Petrusbrief alle heidnische Sünde auf Unwissenheit zurückführt, darum mußte er auch den ohne Kenntnis des Evangeliums Gestorbenen nach dem Tode noch Gelegenheit zur Bekehrung gegeben sein lassen. Wenn man überhaupt von anderen Quellen reden wolle, so könne nur das in dem lateinischen Text von Sir. XXIV 32 der Weisheit in den Mund gelegte Wort: „ich werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle die auf den Herrn hoffen", eingewirkt haben, — aber dabei würde es sich nicht um außerjüdische Einflüsse handeln [2].

Gewiß braucht man noch nicht an außerjüdische Einflüsse zu denken, wenn man nach den Quellen für die Hadesfahrt Jesu fragt, wie sie unser Verfasser als etwas seinen Lesern durchaus Bekanntes voraussetzt — die Frage wird sich, in dieser Allgemeinheit gestellt, überhaupt nicht beantworten lassen. Dieterich weist mit Recht darauf hin [3], daß die Ideen von einer Himmelsreise der Seele in gewissen Fassungen geradezu den meisten Völkern der Erde gemeinsam sind, und daß man zunächst die Vorfrage stellen müsse, wohin die einzelnen Völker das Jenseits verlegen. Bei den Völkern, die das Jenseits unter die Erde verlegen, ist dann diese Reise ein Abstieg der Seele, während sie bei den Völkern, die einen Aufenthalt der Seele im lichten Himmel kennen, ein Akt der Himmelfahrt sei. Es ist deshalb nur natürlich, daß diese verschiedenen Vorstellungen sich auf das mannigfachste inein-

---

[1] Niedergefahren zu den Toten (Gießen 1900) 134.
[2] Rel.gesch. Erkl. 155. [3] Mithrasliturgie 180.

ander schieben, sobald bei demselben Volk ein Glaube an einen Seelenaufenthalt unter der Erde und an einen solchen im Himmel nacheinander und nebeneinander vorhanden ist.

Hier wird also mit Recht Vorsicht geboten sein, um nicht aus gewissen, durchaus erklärlichen parallelen Entwicklungen vorschnell auf irgendwelche Abhängigkeiten zu schließen. Die Frage muß deshalb enger gefaßt werden, und dahin lauten, ob sich für das von unserem Verfasser vorausgesetzte Geschäft Christi in dem Hades irgendwelche Quellen mit einiger Sicherheit nachweisen lassen?

Nun könnte man, wie es wiederholt geschehen ist, an den babylonischen Mythus von der Höllenfahrt der Istar denken, die in die Unterwelt herabsteigt, um ihren Geliebten Tammuz zu neuem Leben zu erwecken; wie sie dort zurückgehalten, dann aber auf Befehl des Gottes Anu mit dem Lebenswasser besprengt wird und wieder zu der Erde zurückkehren darf; man könnte an die Sage von Aphrodite und Adonis, oder an den Mythus von Kybele und Attis denken — vielleicht auch an das Hinabsteigen des Herakles in die Unterwelt, der dort den Kerberus bezwingt —: doch haben alle diese Vergleiche etwas Gezwungenes, da es sich meist um das Wiedererwecken eines Geliebten durch eine trauernde und sich in Sehnsucht verzehrende Frau handelt. Und doch tritt die kurze Schilderung der Predigt Christi in der Unterwelt mit einer solchen selbstverständlichen Kürze und Bestimmtheit auf, daß man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, wie sie an bestimmte, gerade seinen Lesern bzw. Hörern geläufige religiöse Vorstellungen angeknüpft haben müsse. Kattenbusch erinnert[1] an einen Spruch, den Justin anführt, der aber in den uns erhaltenen Schriften des Jesaias und Jeremias nicht zu finden ist, „daß Gott der Herr, der Heilige Israels gedacht habe seiner Toten, die da ruhen in ihren Gräbern und herniedergestiegen sei, ihnen zu predigen sein Heil", und sieht in diesem Wort mindestens eine starke Bestätigung, wenn nicht die erste Quelle dafür, daß Christus auch noch im Totenreiche seine Predigt geübt habe.

---

[1] Christl. Welt 1889, 627 ff.

Ich glaube, daß uns die bisher gefundenen Resultate auch hier einen Fingerzeig geben können, wo wir die Quellen für die Lehre von der Predigt Christi in der Unterwelt zu suchen haben. Es ist das Verdienst von Dieterich, mit großer Entschiedenheit auf die Wichtigkeit der orphisch-pythagoreischen Kulte Großgriechenlands für die Entwicklung der späteren Hadesvorstellungen hingewiesen zu haben. Wir wissen, so zeigt Dieterich[1], daß es in jenen Kulten ein Gedicht gegeben hat mit dem Titel *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις*, und die Unterweltsdarstellungen auf den unteritalischen Prunkvasen der Gräber hängen entschieden mit den orphischen Mysterienlehren zusammen. Zieht man nun diese Bilder zur Erklärung jenes Hinabgangs des Orpheus heran, so ergibt sich, daß Orpheus nicht im Hades ist, um die Gattin zu holen — sie fehlt auf den hauptsächlich in Betracht kommenden Bildern —, sondern als der Stifter der nach ihm benannten Mysterien ist er dargestellt, wie er für die durch seine Weihen Geläuterten bei Persephone um ein seliges Leben bittet. Die Mysten selbst sind deutlich genug zu erkennen. Orpheus ist der Erstling derer, die da hinabgehen zu der Seligkeit, die er allen seinen Geweihten verheißt.

Ich vermag nicht, die Richtigkeit dieser von Dieterich unter Berufung auf Kuhnert vorgetragenen Schlußfolgerungen zu prüfen; wenn sie zutreffend sind, so scheint mir hier die Quelle für die Lehre von der Predigt Christi in der Unterwelt wohl gesucht werden zu können, besonders, wenn man überlegt, welche weite Verbreitung gerade die orphischen Kulte im 2. Jahrhundert hatten, und wie gerade unser Verfasser sich auch sonst wohl vertraut mit der Sprache und den Sitten der Mysterienkulte gezeigt hat. Freilich erfahren wir aus einem anderen Mysterienkult nichts über das Hinabsteigen des Stifters in den Hades, wie es nach den Folgerungen Dieterichs von Orpheus berichtet sein soll, aber bei der Dürftigkeit der Nachrichten, die wir gerade von diesen Kulten bisher haben, kann man diesem *argumentum e silentio* keinen allzu großen Wert beilegen; eine sichere Entscheidung aber

[1] Nekyia (Leipzig 1893) 128ff.

wird sich kaum treffen lassen. Darin aber wird Bousset Recht behalten, daß sich die Sicherheit, mit welcher hier auf eine als selbstverständlich vorausgesetzte Tatsache angespielt wird, nur unter der Annahme erklärt, daß hier eine Herübernahme stattgefunden hat[1].

Man kann Clemen durchaus beipflichten, daß die Vorstellung einer Hadesfahrt sich nach den damals herrschenden Anschauungen von dem Zustand nach dem Tode so von selbst versteht, daß man sie voraussetzen müßte, auch wenn sie nirgends bezeugt wäre, und hat damit für die Hadespredigt Christi noch nicht das geringste Moment einer Erklärung erhalten. Diese konkrete anschauliche Gestalt konnte das ganze Lehrstück nur darum so leicht finden, und kraft ihrer sich so leicht durchsetzen, weil die ganze Zeitatmosphäre sowohl Aufforderung wie reichlich Mittel dazu bot. Daß diese Mittel aus dem Milieu gnostischer Phantasien und Spekulationen stammen, wie H. Holtzmann annimmt[2], ist möglich, ebenso möglich aber ist auch die Einwirkung hellenistischer Mysterienreligionen, und wenn wir gerade in unserem Schreiben zahlreiche und deutliche Anklänge nach dieser Richtung hin gefunden haben, und wenn eine Hadesfürsprache uns in den orphischen Mysterien begegnet, so werden wir immerhin eine gewisse Berechtigung für die Hypothese in Anspruch nehmen dürfen, daß auch der Nährboden für dieses Lehrstück unseres Verfassers den Mysterienkulten der damaligen Zeit entstammt.

Damit aber müssen wir uns bescheiden; ein wirklich gesichertes Resultat wird sich kaum feststellen lassen.

Aus den Worten: *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* leitet nun der Verfasser die Pflicht für seine Hörer ab: *μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον* (IV 2), und sucht ihnen diese Mahnung doppelt scharf einzuprägen durch den Hinweis auf ihr früheres heidnisches Leben, das nun hinter ihnen liegt. Die Zusammenstellung der heidnischen Laster (IV 3) braucht irgendwelche Rückschlüsse noch nicht zu involvieren, dagegen scheinen mir

[1] Hauptprobleme der Gnosis 255.

[2] Höllenfahrt im N. T. (Archiv f. Religionswissenschaft 1907, 285 ff.).

einzelne Ausdrücke in IV 4 doch wieder auf ganz konkrete Erscheinungen hinzuweisen. Wenn von ihren früheren heidnischen Genossen gesagt wird, daß sie sich darüber wundern, wenn die Christen jetzt nicht mehr *συντρέχουσιν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν*, so kann das gewiß auf das „besinnungslose hastige Mitlaufen oder Mitfortgerissenwerden in die herrschende Strömung des Wollustlebens" gedeutet werden (Kühl), nur scheinen die Ausdrücke in dieser Allgemeinheit doch reichlich stark und unmotiviert. Sie gewinnen sofort ein anderes Gesicht, wenn man den Verfasser auch hier an ganz bestimmte konkrete Erscheinungen denken läßt, die auch seinen Lesern durchaus bekannt gewesen sein müssen, nämlich an die zu Ehren eines Gottes stattfindenden Aufzüge mit ihrem wilden orgiastischen Treiben, wie wir sie aus den Kulten des Dionysos oder des Attis und der Kybele zur Genüge kennen.

Hepding hat eine eingehende Schilderung eines solchen großen Festes zu Ehren des Attis gegeben[1], und alle diese Einzelzüge fügen sich treffend in den Rahmen, den unser Verfasser in den Worten IV 2—3 zeichnet. In wildem bacchantischem Taumel schweifte die Menge in den Festtagen umher — früher haben die Christen sich daran beteiligt, jetzt laufen sie nicht mehr mit der Menge mit; in zügellosem Genießen wurden die Tage des Festes verbracht, so daß ein Tag zur Ruhe für den ermüdeten Körper freigelassen werden mußte — hier sind die Voraussetzungen für die *οἰνοφλυγίαι*, und für die *ἀθέμιτοι εἰδωλολατρίαι*, ebenso wie man in diesem Zusammenhang auch den Ausdruck *ἀνάχυσις τῆς ἀσωτίας* verstehen kann, denn es war wirklich, wie wenn die ganze sinnliche Leidenschaft der Menge in orgiastischem Taumel während eines solchen Festes sich erschöpfen wollte.

Ich wiederhole auch hier, was ich schon öfters betont habe, daß die von den Exegeten bisher gegebenen Erklärungen durchaus annehmbar sind, ich glaube aber, daß alle Stellen unseres Schreibens an Anschaulichkeit und Lebendigkeit nur gewinnen, wenn man sie auf ganz bestimmte, sowohl dem Verfasser wie seinen Lesern durchaus bekannte Erscheinungen

[1] Attis, seine Mythen und sein Kult 127ff.

beziehen kann, und daß wir ein Recht haben, auch an dieser Stelle denselben Hintergrund vorauszusetzen, den wir zu wiederholten Malen bei dem Verfasser gefunden haben, besonders, wenn wir sehen, daß sich auch die Ausdrücke nicht nur sehr gut in das bisher gewonnene Bild einfügen, sondern auch durch eine solche Herleitung an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnen.

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchungen über den Abschnitt I 3—IV 11 und vergegenwärtigen uns noch einmal kurz die gefundenen Resultate.

Wir waren von dem Begriff der Wiedergeburt I 3 ausgegangen, und hatten festgestellt, daß der Gedanke der Entstehung eines neuen, höheren Lebens durch die mehr oder minder sinnlich gedachte Vereinigung mit einem Gott ein in den Mysterienkulten weit verbreiteter gewesen ist; wir hatten jedoch die endgültige Entscheidung noch zurückgestellt, weil es mißlich erschien, aus singulären Erscheinungen sofort auf wirkliche Entlehnungen zu schließen. Wir haben dann aber eine ganze Reihe von Bildern und Ausdrücken gefunden, die durch die Art ihrer Verbindung und durch den ganzen Zusammenhang, in welchem sie vorkamen, immer wieder so überraschende Parallelen mit dem Sprachgebrauch und den religiösen Anschauungen der Mysterienkulte ergaben, daß eine Herübernahme in den Sprachgebrauch und in den Kult des jungen Christentums ganz unverkennbar erschien.

So forderten die Bilder von dem Milchtrank, nach dem die christlichen Neophyten begierig sein sollen (II 2), von dem lebendigen Stein, zu welchem sie herzutreten sollen (II 3), von dem geistlichen Haus, zu welchem sie sich erbauen sollen (II 5) und von dem wunderbaren Licht, zu welchem sie aus der Finsternis heraus berufen sind (II 9) geradezu die Erinnerung an die in den Mysterienkulten geübten Gebräuche heraus, daß der Myste aus dem Dunkel des Adyton zu einem wunderbaren hellen Licht emporstieg, daß er hinzutrat zu dem Steinbild, unter welchem der Gott oder die Göttin dargestellt wurde, daß er dann den Milchtrank zum Kosten erhielt, und daß er nun mit den anderen Mysten eine geistliche Bruderschaft, einen *οἶκος πνευματικός* bildete.

Wir hatten dann ferner gesehen, wie auch die Crux der Interpreten, die Lehre von der *praedicatio Christi apud inferos* durchaus nicht ein Novum darstellt, sondern in dem Hinabsteigen des Orpheus in den Hades, wie es uns in den orphischen Mysterien mitgeteilt wird, eine überraschende Parallele hat. Auf Grund aller solcher Beobachtungen haben wir dann das Recht für uns in Anspruch genommen, auch dort auf gegenseitige Beziehungen zu schließen, wo die Übereinstimmungen zwar nicht so offen hervortraten, wo aber doch der ganze Sinn des Ausdrucks an Deutlichkeit gewann, und das ganze Bild lebendig und anschaulich wurde, wenn man die entsprechenden Parallelen der Mysterienkulte zur Erklärung heranzog. So erhält die Zusammenstellung der zu dem Begriff *κληρονομία* gehörenden Adjectiva ornantia *ἄφθαρτος, ἀμίαντος, ἀμάραντος* und *τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς* (I 4) ein ganz neues Licht und einen sehr guten Sinn, wenn man an die blutbefleckte Kleidung des bei der Taurobolienweihe aus der Grube heraussteigenden Mysten denkt, der auf seinem Haupt einen verwelkten Kranz trug und dessen Weihe nach 20 Jahren wiederholt werden mußte, während das „Himmelsgewand" für ihn in dem Tempel aufbewahrt wurde.

Die Ausführungen des Verfassers über die den christlichen Neophyten zuteil gewordene *σωτηρία* (I 10ff.), nach welcher die Männer des Alten Bundes vergeblich gesucht haben, gewinnen entschieden an Anschaulichkeit, wenn man an die geheimnisvolle Art denkt, mit welcher die Weihe zum Vollmysten, also die Erlangung der *σωτηρία* betrieben wurde; wie auch dort nur die Eingeweihten die volle Offenbarung des Geheimnisses erhielten, und das Zitat IV 2 *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*, das in dieser abstrakten Allgemeinheit eine Unmöglichkeit bedeutet, tritt in lebenswahre Wirklichkeit, wenn man ihm seinen Inhalt gibt an den mancherlei Qualen und Leiden, denen sich der Myste unterziehen mußte, ehe er zu der *σωτηρία*, der Sündlosigkeit gelangte. Endlich die Schilderungen über das heidnische Wesen und Treiben, wie sie der Verfasser IV 4ff. gibt, verlieren ihre unmotivierte Schärfe und gewinnen greifbare Deutlichkeit, wenn man an die wilden bacchantischen Umzüge denkt, die zu Ehren der

Gottheit in den Mysterienkulten stattfanden, und an denen sich die Christen früher ebenfalls beteiligt haben.

Daß der nur in den beiden Petrusbriefen vorkommende Ausdruck *ἐποπτεύειν* ein in der Sprache der Mysterien weit verbreiteter und bekannter gewesen ist, und daß die Vorschrift über die Kleidung der Frauen in einer alten Mysterieninschrift aus Andania merkwürdige Parallelen hat, haben wir nur erwähnt, ohne irgendwelche Folgerungen daraus zu ziehen.

So waren uns die Richtlinien gezeichnet, auf welchen wir eine Entscheidung über die Frage nach der Herkunft und der Bedeutung der beiden wichtigen Begriffe *ἀναγεννᾶν* und *σωτηρία* zu suchen hätten, wir durften jetzt mit Recht folgern, daß auch diese beiden Begriffe aus der Sprache und den Anschauungen der Mysterienkulte herüber genommen seien, und daß sich das in besonders deutlicher Weise an der Stelle I 23 ergebe: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς κτλ.* Der Wiedergeborene hat nach der Lehre unseres Verfassers die *σωτηρία* erlangt, und diese *σωτηρία* besteht nicht etwa nur negativ in der Befreiung von Sünde und Leid, sondern positiv in der Mitteilung eines neuen und höheren Lebens.

Wenn man alle diese materiellen Ergebnisse mit den im ersten Teil der Untersuchung gefundenen formellen Resultaten zusammenhält, so bestätigen und verstärken sie durchaus die dort vorgetragene Hypothese, daß der größte Teil unseres Schreibens, also der Abschnitt I 3—IV 11 eine an christliche Neophyten bei Gelegenheit ihrer Taufe gehaltene Ansprache ist, daß wir also in unserem Schreiben das älteste uns erhaltene Beispiel einer altchristlichen Kasualrede zu sehen hätten. Der Verfasser und jedenfalls auch seine Hörer müssen einem Kreise von Menschen entstammen, die früher Anhänger irgendeines Mysterienkultes gewesen sind, und die größte Wahrscheinlichkeit scheint mir dafür zu sprechen, daß dieser Kult dem Dienst der Kybele geweiht war.

Daß der Apostel Petrus nach den bisherigen Ausführungen als Verfasser nicht in Frage kommen kann, bedarf keines weiteren Beweises, ebenso wie die Zeit der Abfassung unseres Schreibens dann nur in einer Periode gesucht werden kann,

in welcher wir von einem Aufblühen der Mysterienkulte wissen, so daß wir also in die erste Zeit des zweiten christlichen Jahrhunderts herabzugehen hätten, doch werden sich irgendwelche genaueren Resultate hier nicht feststellen lassen.

Wir wenden uns nunmehr der Untersuchung des zweiten, kürzeren Abschnittes unseres Schreibens zu, der aus den Stücken I 1—2 und IV 12—V 14 bestehen soll, und den wir als ein kurzes Ermunterungsschreiben angesprochen haben, das wahrscheinlich an dieselbe Gemeinde von demselben Verfasser gerichtet ist. Die Situation hat sich nur insoweit geändert, als die Verfolgungen jetzt hereingebrochen sind, und als auch die innergemeindlichen Zustände einzelnes zu wünschen übrig lassen. Die Anklänge an verschiedene Ausdrücke und Bilder der Mysterienreligion lassen auch hier den Schluß gerechtfertigt erscheinen, daß es dieselbe Hand gewesen ist, von welcher, und derselbe Kreis von Menschen, an welche der kurze Ermunterungs- und Ermahnungsbrief gerichtet ist.

Wir suchen das jetzt im einzelnen nachzuweisen.

I 1. Der Streit über die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς* ist bis heute zwischen den Gelehrten noch nicht entschieden, und wird wohl auch kaum zu einer allgemein befriedigenden Lösung gebracht werden. Die Frage, ob judenchristliche oder heidenchristliche Leser vorauszusetzen seien, hat mehr oder minder die Meinungen präokkupiert und die Erklärung des Ausdrucks beeinflußt. Unwillkürlich werden die Vertreter der judenchristlichen Hypothese geneigt sein, *διασπορά* und *παρεπίδημοι* in wörtlichem Sinne zu fassen, während die Vertreter der heidenchristlichen Hypothese ebenso entschieden das Übertragene und Bildliche des Ausdrucks betonen. Ich versuche eine andere Erklärung und gehe von dem Begriff *παρεπίδημοι* aus.

Wir haben bereits bei der Erklärung der Stelle II 4 den Ausdruck *προσερχόμενοι* auf den Sprachgebrauch der Mysterien zurückzuführen versucht, nach welchem diejenigen, welche sich einem Kult anschließen wollten, *advenae* oder *adventores* genannt wurden. Reitzenstein führt dazu eine Stelle aus Quintilian XII 10, 14 an [1], in welcher der Kampf der Attizisten

[1] Hellen. Myster. Rel. 67.

gegen Cicero beschrieben wird: *Haec manus quasi quibusdam sacris initiata ut alienigenam et parum superstitiosum devinctumque legibus illis insequebatur.* Der leidenschaftliche Kampf der Mysten gegen den Abtrünnigen, so folgert Reitzenstein daraus, war offenbar öfter beobachtet worden.

Sollte von hier aus nicht auch ein Licht fallen auf die Erklärung des Ausdrucks *παρεπίδημοι* an unserer Stelle? Waren denn die Christen nicht auch solche *alienigenae* (*παρεπίδημοι*), die von ihren früheren heidnischen Genossen mit bitterem Haß verfolgt wurden? Ein kleiner Kreis von ihnen, deren Heimat weit zerstreut draußen in den Provinzen Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien lag, mag sich an irgendeinem Verkehrszentrum Kleinasiens gesammelt und eine christliche Gemeinde gebildet haben. Sie sind die Auserwählten, die bestimmt sind I 2 *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In fast völliger Übereinstimmung beziehen die Exegeten den Ausdruck *ῥαντισμὸς αἵματος* auf das at. Opfer. Während es Usteri freistellt, ob man dabei an die Bundesweihe (Exod. XXIV 8), an die Priesterweihe (Exod. XXIX 20), oder an die Reinigung der Aussätzigen (Lev. XIV 14) denken will, kommt für Kühl, v. Soden, Schmitz, Clemen u. a. nur das Bundesopfer in Betracht. Auch Gunkel, der gerade bei der Frage nach der Blutbesprengung durchaus nicht auf at. Boden stehen bleiben will, hält es doch wegen der etwas auffälligen Verbindung zwischen der Blutbesprengung und dem Gehorsam für wahrscheinlich, daß hier die Beziehung auf die Bundesschließung am nächsten liege, denn dort verpflichte sich Israel zum Gehorsam und werde dann erst mit Blut besprengt.

Nun hat aber gerade Gunkel auch darauf hingewiesen, wie der Glaube an die reinigende und sühnende Kraft des Blutes ein im Altertum weit verbreiteter war, und wie infolgedessen auch die Blutbesprengung bei den verschiedenen Völkern eine bedeutende Rolle gespielt hat. Es wäre also an sich ebenso möglich, daß der Verfasser bei den Worten an einen anderen Kult gedacht hat, bei welchem die Zeremonie der Blutbesprengung ebenfalls religiöse Sitte war, und wenn Clemen gegen eine Erklärung unserer Stelle aus den Tauro-

bzw. Kriobolien einwendet, daß dieser Ritus doch erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert in den Kybelekult eingedrungen sei, so haben wir auf Grund der lugdunensischen Inschrift vom Jahre 160 uns mit dieser Behauptung schon auseinandergesetzt. Mehr Bedeutung würde Gunkels Bedenken haben, das sich auf die auffällige Verbindung des Gehorsams mit der Blutbesprengung gründet. Nun hat aber Reitzenstein gerade auf diesen Zusammenhang zwischen Gehorsam und Weihe der Mysten in den Mysterien der Isis hingewiesen[1], wie der Myste ein lebenslängliches *obsequium* oder *ministerium* gelobe und wie sein Leben der Gottheit verfallen sei. Apul. XI 6: *Plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus tui vadata*; Apul. XI 15: *Teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum voluntarium.* Und wenn man ferner an die straffe, fast militärische Organisation der Mithrasanhänger denkt, so wird man zu dem Schluß gelangen müssen, daß eine solche auffällige Verbindung zwischen Besprengung bzw. Weihe und Gehorsam sich nicht nur bei dem at. Bundesopfer zeigt, sondern daß sie auch in einer Anzahl von Mysterienkulten sicher bezeugt ist, und die Entscheidung darüber, welche gegenseitigen Beziehungen anzunehmen sind, wird von der Frage abhängen, in welches Milieu uns die sonstigen Angaben unseres Schreibens weisen. Wenn unser Verfasser, wie wir gesehen haben, und wie wir weiter zu zeigen hoffen, sich auch sonst mit dem Milieu der Mysterienreligion gut vertraut gezeigt hat, so sehe ich keinen Grund, der gegen die Annahme sprechen sollte, daß auch hier die Sprache und der Brauch der Mysterien ihren Einfluß ausgeübt haben, und wenn wir vorhin die Wahrscheinlichkeit betonten, daß in dem Hauptteil des I. Petrusbriefes die Riten des Kybelekults dem Verfasser bzw. seinen Hörern als bekannt vorausgesetzt werden müssen, so wird die Wahrscheinlichkeit hier dafür sprechen, in dieser Besprengung mit dem Blut trotz Clemen an die Tauro- bzw. Kriobolien zu denken, denen der Verfasser nun die Besprengung mit dem Blut Christi gegenüberstellt.

---

[1] Hellen. Myster. Rel. 66.

Unmittelbar nach den einleitenden Worten geht der Verfasser *medias in res;* er will den durch Verfolgung und Leiden angefochtenen Christen Trost bringen (IV 12—19), aber er hat auch einzelne Mißstände in der Gemeinde zu rügen, besonders, was das Verhältnis der Presbyter zu den „Jüngeren" betrifft. Die Presbyter werden ermahnt ihre Autorität nicht zu mißbrauchen und sie werden auf den Lohn hingewiesen, den sie bei der Offenbarung des Erzhirten empfangen sollen. Schon II 25 begegnete uns der Ausdruck *ποιμὴν τῶν ψυχῶν* mit Beziehung auf Christus; wir haben ihn dort nicht genauer untersucht, weil er uns an dieser Stelle noch beschäftigen sollte, und müssen uns also jetzt mit der schon wiederholt von den Gelehrten diskutierten Frage auseinandersetzen, aus welchem Kreis von Anschauungen und Bildern unser Verfasser diese Bezeichnung Christi entnommen haben mag? Auf die Parallelstellen aus dem vierten Evangelium und dem Hebräerbrief gehen wir nicht weiter ein.

Für Kühl und Usteri steht die at. Herleitung des Wortes unzweifelhaft fest — in Betracht kann nur die Stelle Ezech. XXXIV 1—16 kommen. Gunkel hält es für wahrscheinlich, daß das Wort Erzhirte schon vor dem Christentum Bezeichnung einer göttlichen Gestalt gewesen und auf Christus übertragen worden ist; solcher Worte von geheimnisvollem Klang habe das Urchristentum viele. Deißmann veröffentlicht[1] ein aus dem Ägypten der römischen Kaiserzeit stammendes Holztäfelchen, das einer Mumie zur Identifizierung der Persönlichkeit um den Hals gehängt war und das die Inschrift trägt: *Πλῆτις νεώ|τερος ἀρχιποι|μένος εβίω|σεν ἐτῶν . . .*, und er folgert daraus, daß „Erzhirte" ein echt volkstümlicher Titel war, und daß der Glaube, der seinen Heiland den Erzhirten nannte, ihm nicht ein prunkendes Diadem aus Gold und Steinen aufs Haupt setzte, sondern seiner Stirn einen schlichten aber frischgrünen Kranz wand. Clemen denkt zwar auch an den Attiskult, hält aber eine Entlehnung von dort her doch nicht für wahrscheinlich, sondern glaubt, daß die hermetische Literatur zur Erklärung herangezogen werden

[1] Licht von Osten 64.

müsse, während der Ausdruck *ἀρχιτοιμήν* an den *ἀρχιβουκόλος* der Dionysosmysterien erinnere und vielleicht auch sonst üblich gewesen sei[1]. Reitzenstein erwähnt[2] ein Zaubergebet, das zu einer Gruppe von Gebeten gehört, in denen es sich darum handelt, Glück und Gelingen einem bestimmten Ort zu sichern, indem man ein Kultbild an ihm verbirgt. Dieses Kultbild wird nun geschildert[3]: *πλάσον ἄνθρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαιτοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πήραν καὶ βακτηρίαν κτλ.*, und das Gebet bei der Übernahme des Heiligtums begann mit den Worten: *λαμβάνω σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν ἔπαυλιν πρὸς λίβα κτλ.* Es steht danach für Reitzenstein fest, daß der Typus des guten Hirten hiermit in irgendeiner Weise zusammenhängt. Wenn wir noch hinzufügen, daß auch Attis wiederholt als Hirt dargestellt und mit dem Namen Hirt genannt wird[4], so haben wir eine reine Musterkarte zur Auswahl, um die Herleitung des Ausdrucks *ἀρχιτοιμήν* zu bestimmen, aber wir erkennen auch zugleich, daß es unmöglich ist, die Frage in dieser zugespitzten Form zu beantworten. Deißmanns Erklärung hat gewiß etwas Sinniges und Ansprechendes, ob sie aber gerade an unserer Stelle befriedigt, wo es sich um die herrliche Endoffenbarung des Erzhirten handelt, bezweifele ich; hier wird die Annahme doch wohl näher liegen, daß das Wort schon vorher zur Bezeichnung irgendeiner göttlichen Gestalt gebraucht worden ist, um dann auf die Person Christi übertragen zu werden, und ich glaube, daß der mit dem Kybelekult eng verbundene Attiskult immer noch zunächst in Betracht kommt; ich bestreite jedoch nicht die Möglichkeit, daß der aus den Dionysosmysterien bekannte und in griechischen und lateinischen Inschriften oft genannte *ἀρχιβουκόλος* unserem Verfasser vorgeschwebt haben mag. Dieser *ἀρχιβούκολος* ist nach seinem Namen der Vorsteher der *βουκόλοι* und somit, da letztere zweifellos die bevorzugten priesterlichen Diener des Dionysos sind, einer der höchsten Beamten der Genossenschaft[5], und auf einer von Buresch ver-

[1] Rel.gesch. Erkl. d. N. T. 269 u. 288. [2] Poimandres 31.
[3] Wessely, Denkschr. der Wien. Akad. Bd 36, Pap. Par. 2380.
[4] Hepding aaO. 7, 8, 103 Anm. 2.
[5] Dieterich, De hymnis Orphicis 6.

öffentlichten lydischen Inschrift heißt er *ἀρχιβουκόλος τῆς σπείρης*[1]. Ich wage keine bestimmte Entscheidung.

An die Ermahnung der *πρεσβύτεροι* und der *νεώτεροι* schließen sich dann die allgemeinen Ermahnungen zur rechten Demut, zur Nüchternheit und Wachsamkeit. Die Mahnung zum *νήφειν* findet sich in unserem I. Petrusbrief an drei Stellen: I 13 ist sie mit *τελείως ἐλπίσατε* verbunden, IV 7 steht daneben die Mahnung *σωφρονήσατε*, während an unserer Stelle V 8 das *γρηγορήσατε* als Verstärkung hinzutritt. Das *νήφειν* gilt also gewissermaßen als Korrelat eines vollkommenen Christentums und als die Conditio sine qua non einer vollkommenen christlichen Hoffnung, eines besonnenen Gebets und einer vorsichtigen Wachsamkeit auf ethischem Gebiet. Es muß also doch ein positives Moment in dem Ausdruck *νήφειν* liegen, und wenn Paulus I Kor. XV 34 mahnt: *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν*, so scheint es doch, als wenn er das Gegenstück des *νήφειν*, also das Trunkensein in der *ἀγνωσία θεοῦ* erblickt, so daß also implicite in dem Worte *νήφειν* die rechte *γνῶσις θεοῦ* liegen würde. Damit aber wäre man, wie Reitzenstein feststellt[2], wieder auf den Boden hellenistischer Mystik gelangt, und könnte aus der hermetischen Literatur interessante Parallelen dazu anführen. So lesen wir in der Predigt des Propheten im Poimandres I 27 *ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, κτλ.* und Corp. Herm. VII 2 *ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα.* Ob aber hier irgendwelche Beziehungen stattfinden, oder ob beide auf ältere uns unbekannte Quellen zurückgehen, läßt sich nicht entscheiden.

Die Mahnung zu einer solchen Nüchternheit und Wachsamkeit wird nun mit den Worten begründet: euer Widersacher, der Teufel geht um wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge. Dem widersteht im Glauben fest; und wisset, daß sich dieselben Leiden an eurer Brüderschaft in der Welt vollziehen. Aus der Begründung geht hervor, daß

[1] Aus Lydien 12. [2] Hell. Myster. Rel. 120.

es sich hier bei dem Bilde des Teufels nicht um irgendwelche inneren Versuchungen handelt, sondern daß an die äußeren Leiden und Verfolgungen gedacht werden muß, denen die Christen um ihres Glaubens willen ausgesetzt waren, und ihre Widersacher werden unter dem Bild eines brüllenden Löwen dargestellt. Unwillkürlich wird man zu der Frage gedrängt, ob unser Verfasser auch hier ganz bestimmte Gedankenkreise vor Augen gehabt haben mag, als er das Bild von dem brüllenden Löwen auf die Feinde der Christen anwendete? Gunkel sieht in dem Bilde einen Rest mythologischer Vorstellungen (vgl. das Löwenungetüm Dan. VII 4), wie denn auch im Babylonischen und Persischen der Drache, der von der Gottheit erschlagen wird, ein Löwenmaul hat. Aber zwischen dem phantastischen Löwenungeheuer Daniels und dem Bild unseres Verfassers ist doch ein recht bedeutender Unterschied. Sehr schnell und leicht wird Clemen mit der Erklärung fertig: „der Teufel wird, weil er umhergeht, mit einem brüllenden Löwen verglichen“ [1]. Andere Exegeten wiederum haben an das Bild der Arena gedacht, wenn die wilden Tiere aus ihren vergitterten Käfigen herausgelassen wurden und nun brüllend und die Flanken mit dem Schwanze peitschend ihre Opfer erwarteten, oder man sieht in dem Brüllen das Zeichen des Hungers und der Beutegier. In allen diesen Erklärungen liegt gewiß ein Stück Wahrheit, und die Stellen Ezech. XXII 25 und Ps. XXII 14 (nicht wie irrtümlich bei Kühl gedruckt ist Ezech. XXII 35 und Ps. XXI 14) bieten treffende Parallelen. Wenn ich trotzdem eine andere Erklärung auch hier versuche, so geschieht es, weil wir ein ähnliches Bild gerade dort finden, wohin uns eine ganze Anzahl von Stellen in unserem Schreiben auch sonst gewiesen hat, nämlich in den Mysterienkulten. So wird in der von Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie dem Mysten geboten: „Du aber, blicke zu ihm (dem Gott) auf, und ein langes Gebrüll wie mit einem Horn, deinen ganzen Atem drangebend, deine Seite pressend gib von dir“ [2], und Dieterich weist zur Erklärung dieser Stelle [3] darauf hin, daß ein Schriftsteller des 4. Jhdts. in einer Schrift, die dem Augustin zugeschrieben wird, gewiß aus eigenster

[1] Rel.gesch. Erkl. 104. [2] S. 12. [3] AaO. 69.

Kenntnis der Mithrasmysterien berichtet: *alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes, alii vero leonum more fremunt*; da wir aber irgendwelche Beziehungen zu dem Mithraskult in unserem Schreiben nicht nachweisen konnten, und da es sich hier um eine ziemlich späte Angabe handelt, kommt diese Erklärung für unsere Stelle nicht in Betracht. Wohl aber scheint mir der Kybelekult auch für dieses Bild von dem brüllenden Löwen die passenden Anknüpfungspunkte zu bieten, denn die Göttermutter wird dargestellt, wie sie auf einem von brüllenden Löwen gezogenen Wagen das Land durcheilt, und wenn der Sturm durch die Wälder des Berecynthus oder des Ida brauste, dann sollte das Volk in heiliger Scheu sich der Göttin erinnern[1]. Cumont erhebt dazu mit Recht die Frage[2], ob nicht der Löwe, der seit uralter Zeit in Kleinasien dargestellt wird, wie er einen Stier oder andere Tiere zerfleischt, das heilige Tier Lydiens und Phrygiens bedeutet, welches das schützende Totem der kappadokischen oder anderer Nachbarstämme besiegt?

Die ganze Stelle empfängt einen guten Sinn und fügt sich außerordentlich passend in das ganze bisher gefundene Bild, wenn man auch die Farben für dieses Bild auf derselben Palette sucht, die wir in der Hand des Verfassers schon wiederholt gefunden haben. Wenn seine Leser aus den Kreisen stammten, die mit den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der Mysterien und besonders des Kybelekults vertraut waren, dann verstanden sie ihn sofort, was er ihnen damit sagen wollte. Wie die Göttin mit den brüllenden Löwen das Land durchzieht, so gehen ihre Anhänger umher, um die Christen aufzusuchen und zu vernichten: vor ihnen gilt es, auf wachsamer Hut zu sein, und sich damit zu trösten, daß auch ihre Brüder in der Welt ähnliche Verfolgungsleiden zu bestehen haben.

So haben uns auch die Untersuchungen über den kürzeren Teil des ersten Petrusbriefes das Resultat erbracht, das wir nach den Untersuchungen des Abschnittes I 3—IV 12 feststellen konnten, daß hier ein Mann an einen Kreis von Menschen schreibt, denen der Mysterienkult der Kybele etwas nicht Un-

[1] Catull 73, 82 schickt Kybele ihren 'brüllenden Löwen' gegen den ungetreuen Attis aus. [2] Orient. Relig. 260.

bekanntes war, und die jetzt, nachdem sie Christen geworden waren, von ihren früheren heidnischen Genossen mancherlei Verfolgungen zu erleiden hatten.

Wer mag der Verfasser dieses kurzen Ermunterungsbriefes gewesen sein? Petrus, ein Apostel Jesu Christi nennt sich in der Adresse als Absender, durch einen gewissen Silvanus sendet er den Brief an seine Adresse, und in seiner Gesellschaft befindet sich sein Sohn Markus — das sind alle persönlichen Angaben, die wir aus unserem Schreiben erfahren. Wir haben schon früher auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich für die Vertreter der Echtheit unseres Briefes ergeben, und sind durch die Untersuchungen über die mancherlei Berührungen unseres Schreibens mit den Sitten und dem Sprachgebrauch der Mysterien in unserem Urteil noch bestärkt worden. Es bleibt für die Vertreter der Echtheit tatsächlich keine andere Möglichkeit, die vielen Schwierigkeiten einigermaßen zu lösen, als Zahn es versucht hat[1]. Danach wäre Markus Herbst 62 oder Frühjahr 63 von Rom nach Kleinasien gereist, und hier hätte sich das Verhältnis zwischen ihm und den Gemeinden gebildet, wie es I Petri V 13 voraussetzt. Wahrscheinlich habe Markus auch seinen „Vater" Petrus über den Stand der Dinge informiert, und dieser konnte sich berufen fühlen, gerade jetzt, da Paulus die Hauptstadt verließ, dort zu erscheinen. So sei er in Begleitung des Markus im Herbst 63 oder Frühjahr 64 nach Rom gereist, habe aber dort den Paulus nicht mehr angetroffen, und nun durch Silvanus einen Brief an die ursprünglich paulinischen Gemeinden schreiben lassen, eben unseren I. Petrusbrief. Ich glaube nicht, daß Zahn mit dieser Hypothese, die zu allen anderen Schwierigkeiten noch die einer zweiten römischen Gefangenschaft voraussetzt, viele Freunde finden wird, gerade solche etwas gewaltsamen Konstruktionen können den Eindruck von der Unmöglichkeit der Echtheit unseres Briefes nur verstärken. Da nun aber die Namen einmal dastehen, und wir beide Teile unseres Schreibens in das zweite Jahrhundert setzen, so scheint kein anderer Ausweg zu bleiben, als die Annahme einer Pseudonymität, wobei dann freilich immer

[1] Einl. i. d. N. T. II 19.

wieder die Frage nach der eigentlichen Absicht dieses Pseudonymus zu beantworten bleibt', ein Versuch, der bis heute noch keine befriedigende Lösung gefunden hat.

Aber bleibt zwischen den beiden entgegengesetzten Polen der Echtheit, d. h. der Abfassung durch den Jünger des Herrn, Petrus, und der Annahme der Pseudonymität nicht noch ein Mittelweg? Hat es denn wirklich in der ganzen Geschichte des ersten Christentums nur einen Petrus, nur einen Silvanus und nur einen Markus gegeben? Deißmann hat einmal, bei der Frage nach der Adressierung des XVI. Kap. im Römerbrief das treffende Wort geprägt: „Die Kennzeichnung der Personennamen von Röm. XVI als spezifisch römischer auf Grund stadtrömischer Inschriften hat denselben Wert, wie die Kennzeichnung der Namen Wilhelm, Friedrich, Luise als spezifisch berlinischer auf Grund berlinischer Grabinschriften. Jene Namen wimmeln durch die Inschriften, Papyri und Ostraka der ganzen Mittelmeerwelt[1]." Sollte es wirklich so unwahrscheinlich sein, daß in der nachapostolischen Zeit ein „Apostel" Petrus gelebt habe, der einen „Sohn" Markus hatte, und daß dieser Petrus an einen Kreis von Menschen, die er kannte, durch einen gewissen Silvanus einen Brief geschickt habe? Damit würden alle Schwierigkeiten fallen, sowohl die Schwierigkeiten der Geschichtskonstruktion, um die Abfassung durch Petrus und die Vermittelung durch Silvanus zu retten, wie auch die andere Schwierigkeit der unionistischen Tendenz unseres Schreibens.

Ob die vorstehenden Ausführungen und Untersuchungen das Problem des I. Petrusbriefes nach irgendeiner Seite aufgehellt haben? Ich füge ein Wort Goethes als Schlußurteil an: „Hypothesen sind Gerüste, die man vor dem Gebäude aufführt, und die man abträgt, wenn das Gebäude fertig ist. Sie sind dem Arbeiter unentbehrlich; nur muß er das Gerüste nicht für das Gebäude ansehen."

[1] Licht von Osten 201 Anm. 1.

Register

1. Sachen

Berufung der Novizen S. 51. 77
Blutbesprengung der Mysten 97
Bruderschaften der Mysten 80

Christl. Kirche und Mysterienrelg. 32
Christus als der Erzhirte 99
" " " Milchtrank 66
" " " lebendige Stein 68

Echtheitsfrage des I. Petr. 5
Empfänger des I. Petr. 8
Erbaulicher Charakter des I. Petr. 17

Familie, geistige der Mysten 73

Geheimliteratur in den Mysterien 53
Gehorsam der Mysten 98

Haarschmuck der Frauen 80
Hadesfahrt Christi 81
Hadespredigt Christi 89
Himmelsgewand des Mysten 49

Interpolationen im I. Petr. 9. 27

Kranz des Mysten 48

Leiden des Mysten 83
Leiden Christi, Zweck desselben 86
Literarischer Charakter I 3—IV 11 18
Löwen, brüllende an dem Wagen der Kybele 102

Milch in den Mysterienkulten 56

Priesterschaft in den Mysterienkulten 72

Religionsgeschichte und Offenbrg. 33
Religionsgesch. Methode 35

Sprache des I. Petr. 17
Steinbilder, Kult der 68

Taufrede 20
Taurobolienweihe 47
Tendenz des I. Petr. 7
Theologen und relggesch. Forschung 1. 29

Umzüge in den Mysterienkulten 92

Vater in den Mysterienkulten 74
Vereinigung mit dem Gott 40

Wiedergeburt 37. 40. 42. 54
Wiederholung der Weihe zum Mysten 48

Zweiteilung des I. Petr. 12. 26

2. Namen

Anrich 65
Barth 5. 9
Bousset 91
Buresch 80. 101
Burggaller 19
Clemen öfter
Cumont öfter
Deißmann 27. 36. 62. 99. 105
Dieterich öfter
Fehrle 40
Feine 1. 30 ff.
Gennrich 37 ff.
Griffith 58
Grimm 17
Gruppe 43
Gunkel öfter
Harnack 5
Hausrath 5. 6. 7. 8. 9
Hepding öfter
Hofmann, v. 83
Holtzmann, H. 6. 81. 91
Jong, de 43
Jülicher 5. 6. 9
Kattenbusch 89
Kroll 40
Kuhnert 90
Kühl öfter
Lietzmann 59
Parthey 40
Preuschen 51
Reitzenstein öfter
Sauppe 48
Scharfe 17. 37
Schmitz 97
Soden, v. öfter
Soltau 16 ff. 81
Spitta 86. 87
Usener 59
Usteri öfter
Völter 5. 9 ff. 81
Weinreich 41
Weiß, B. 5. 8
Weiß, J. 86. 87
Wendland 1. 29. 33. 64
Wessely 100
Wiedemann 42
Windisch 37
Wissowa 42. 50
Wobbermin 63. 65
Wünsch 40
Zahn 5. 6. 7. 9. 17. 104

3. Stellen

Jes. XXIV 3 46
Jes. XL 6 46. 60
Jes. LIII 5. 6 23
Jerem. II 7 46
Ezech. XXII 25 102
Ezech. XXXIV 1—16 99
Psalm XXII 14 102
Psalm XXXIV 66
Sir. XXIV 32 88
Rom. III 29 34
Rom. XII 1 59
I. Kor. I 27—29 32
I. Kor. VII 22 22
I. Kor. XV 29 38
I. Kor. XV 34 101
II. Kor. V 10 76
Gal. I 5
Gal. II 7—10 5
Ephes. II 20—22 17
Ephes. VI 6—9 22
Kol. III 22—IV 1 22
Kol. III 25 76
Tit. III 5 38
Philem. 16 22
Hebr. V 12 25
Hebr. X 36 76
Hebr. XIII 16 71
Hebr. XIII 22 16

I. Petr. I 1	96	II 11 ff.	21
3	11. 16. 18. 20. 23. 37	13	22. 80
4	45	20	19
5	24. 50	21—25	10. 18. 23. 24
6	12. 14. 18. 19	III 3	80
7	11. 13	13	10. 12. 19
8	14. 18. 25	14	12. 13
9	18. 76	17	12
11	11. 18. 53	18 ff.	21. 81 ff.
12	18	21	18. 25. 39
13	11. 19. 20	IV 1	83
19	11	2	91
23	18. 54. 60	3	91
24	54	4	19. 92 ff.
25 ff.	20	6 ff.	21
II 1	18. 25	13	13
2	18. 39. 56	15	13
3	65	19	10. 12. 13. 15
4	10. 17. 76	V 1—4	10. 15
5	10. 71	4	99
6	10	8	101
7	10. 77	10	11

4. Erklärte Worte

ἀδελφότης 80
ἄδολος 62
ἀμάραντος 49
ἀμίαντος 49
ἀναγεννᾶσθαι 38
ἀρχιποιμήν 99
ἄφθαρτος 49
γάλα 56
γεύεσθαι 65
ἐμπλοκὴ τριχῶν 80
ἱεράτευμα 72
καλεῖν 51. 77
λέων ὠρυόμενος 101
λίθος 68
λογικός 59
νήφειν 101
οἶκος πνευματικός 73
παρεπίδημοι 96
πάσχειν σαρκί 83
πνεύματα ἀπειθήσαντα 87
προσάγειν 86
προσέρχεσθαι 68. 70
ῥαντισμός 97
σπορά 54
σωτηρία 62. 76
φρουροῦσθαι 50
φῶς θαυμαστόν 78
χρηστός 65

GTU Library
3 2400 00301 8227

2910

DATE DUE

FEB 1 1996	
SEP 1 1 1998	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.